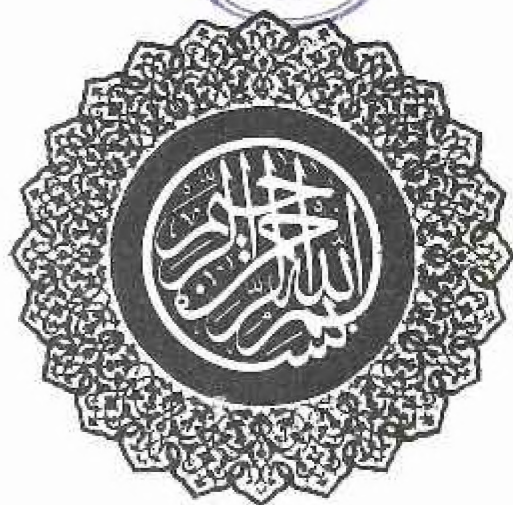


سماج اور تاریخ

استاد شہید مرتضیٰ مطہری



سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل



سماج اور تاریخ

استاد شهید مرتضیٰ مطهری



سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل

خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران - کراچی ۲۵۴

شماره قفسه
شماره ثبت	۸۶۸۵
تاریخ ثبت	۱۳۸۷/۳/۴



نام کتاب : سماج اور تاریخ
مؤلف : استاد شہید رفیع مٹھری
مترجم : امجد محمد موسیٰ رضوی
ناشر : سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل
شعبہ اردو
تعداد : ۵۰۰۰
حجم : ۱۳ × ۲۱
تاریخ : ربیع الاول ۱۴۱۰ھ
کاتب : نصیر احمد جکافی

فہرست

۹۵	۱۸۔ نتائج	۱	۱۔ پیش لفظ
۱۱۶	۱۹۔ استقادات	۳	۲۔ سماج کیا ہے؟
۱۱۹	۲۰۔ بے دلیلی	۵	۳۔ کیا انسان فطرتاً سماجی پیدا ہوا ہے
۱۲۰	۲۱۔ بنیادگراؤں کا تجدید نظر		۴۔ کیا سماج ایک حقیقی اور علینی
۱۳۰	۲۲۔ بنیاد اور عمارت کے حیرتی تطابق کا بطلان	۹	۵۔ وجود کا حامل ہے
۱۳۲	۲۳۔ آئیڈیالوجی طبعاتی منزل کا عدم تطابق	۱۹	۶۔ معاشرہ اور قوانین و آداب
۱۳۳	۲۴۔ ثقافتی ترقی کا استقلال	۲۳	۷۔ جبر یا اختیار
۱۳۶	۲۵۔ تاریخی ٹیڑھ یا الزام جو اپنی تہنیت کرتا ہے	۲۸	۸۔ سماجی تقسیمات اور ان کی بلقہ بنیادیں
۱۳۸	۲۶۔ اسلام اور تاریخی مادیت		۹۔ معاشروں کی یکجہت یا ان کا تنوع
۱۵۲	۲۷۔ تنقید	۲۴	۱۰۔ باعتبار ماہیت
۱۸۳	۲۸۔ معیار اور پیمانے	۳۸	۱۱۔ معاشروں کا مستقبل
۱۸۴	۲۹۔ دعوت سے متعلق حکمت عملی	۵۰	۱۲۔ تاریخ کیلئے؟
۱۹۴	۳۰۔ عنوان مکتب	۵۹	۱۳۔ علمی تاریخ
	۳۱۔ قبولیت کی شرائط اور اس	۶۰	۱۴۔ نقلی تاریخ کا اعتبار اور بے اعتباری
۱۹۵	۳۲۔ راہ میں حامل رکاوٹیں	۶۲	۱۵۔ تاریخ میں سببیت
۱۹۸	۳۳۔ قوموں کا خروج اور انحطاط	۶۸	۱۶۔ کیا تاریخ کی طبیعت مادی ہے
۲۰۱	۳۴۔ تاریخ کا تحول و تطور		۱۷۔ تاریخ کے متعلق نظریہ مادیت کی بنیاد

- ۲۴۔ نسلی اور جغرافیائی نظریہ ۲۰۳
- ۲۵۔ اقتصادی اور الہی نظریہ ۲۰۴
- ۲۶۔ تفسیر ان نظریہ فطرت ۲۱۰
- ۲۷۔ تاریخ میں شخصیت کا کردار ۲۱۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

کسی سماج اور کسی تاریخ سے اس کے انداز مطالعہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کا طریقہ اور اس کی شناخت کی نوعیت دراصل اس مکتب فکر کی آئیڈیالوجی میں ایک تقدیر ساز کردار کی حامل ہے۔ اس اعتبار سے ضروری ہے کہ اسلامی طرز مطالعہ کے متن میں اسلام کا وہ زاویہ واضح ہو جو اس نے معاشرے اور تاریخ کے بارے میں قائم کر رکھا ہے۔

ظہر ہے کہ اسلام نہ عمرانیات پر مبنی کوئی موضوع ہے اور نہ فلسفہ تاریخ سے اس کی وابستگی ہے۔ اسلام کی آسمانی کتاب میں سماج یا تاریخ سے متعلق ایسی کوئی گفتگو نہیں ہے جو عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کی مروجہ زبان میں ہو۔ بالکل اسی طرح جس طرح افلاکی، فقیہی، فلسفی اور دیگر علوم سے متعلق مضامین، راجعہ زبان اور ان اصطلاحات میں بیان نہیں ہوتے ہیں جو ان علوم کا خاصہ ہیں، لیکن اس کے باوجود ان علوم سے وابستہ بہت سے مسائل بڑے واضح طور پر اس آسمانی کتاب میں قابل دستاویز اور استخراج میں ہیں۔

سماج اور تاریخ کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر ایک خاص اہمیت کا حامل ہے جو حقیقت قابل تحقیق اور قابل مطالعہ ہے اور دوسری اسلامی تعلیمات کی طرح ان تعلیمات کی گہرائی اور گہرائی کو نام کرنا ہے۔ البتہ ہم سماج اور تاریخ سے متعلق مسائل کو صرف اس حد تک بیان کریں گے جو اسلامی آئیڈیالوجی کی شناخت کے لئے ضروری ہوگی۔ چونکہ ہم اقتصار سے کام لینا چاہتے ہیں۔ اور پھر یہ دونوں موضوعات بھی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اس لئے ہم انہیں ایک ہی چیمبر کے حوالے کرتے ہیں اور سماج سے آغاز کر کے تاریخ تک پہنچتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم سماج کے

سائل کی نشاندہی کرتے ہیں :

- ۱۔ سماج کیا ہے ؟
- ۲۔ کیا انسان فطرتاً اجتماعی پیدا ہوا ہے ؟
- ۳۔ کیا فرد ایک حقیقت ہے اور سماج انتزاعی مسلح اس کے برعکس سماج حقیقت ہے۔
- ۴۔ معاشرہ اور قوانین و آداب

۵۔ کیا فرد، سماج اور معاشرے کے ماحول کے آگے بے بس ہے یا صاحب اختیار ؟

۶۔ سماج ابتدائی طور پر کن بنیادوں، کن سمتوں اور کن گردہوں میں تقسیم ہوتا ہے ؟

۷۔ کیا انسانی معاشرے مطلقاً ایک ہی ماہیت اور ایک ہی نوعیت کے ہیں اور ان کے درمیان اختلاف کی صورت، ایک ہی نوع کے افراد جیسی ہے یا ان میں مختلف علاقوں، مختلف زمانی اور مکانی علاقوں مختلف تہذیب و تمدنوں، مختلف باتوں اور مختلف ماہیتوں کا دخل ہے اور ہم انہیں مختلف رنگوں میں دیکھتے ہیں اور ہر ایک دوسرے سے مختلف اینڈ یا لوجی کا حامل ہے ؟ دوسرے لفظوں میں کیا جس طرح تمام انسان علاقائی، نسلی اور تاریخی اختلافات کے باوجود باعتبار جسم، واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ان پر ایک ہی طرح کے فزیالوجی اور طبی قوانین کا فرما ہیں۔ اجتماعی اعتبار سے بھی واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ان پر ایک ہی طرح کا اخلاقی اور معاشرتی طریقہ کار لاگو ہوتا ہے اور ایک ہی طرح کی اینڈ یا لوجی ان کے لئے کافی ہے یا ہر معاشرہ اپنے مقامی، تہذیبی اور تاریخی حالات کے

۱۔ انتزاع منطقی اصطلاح میں اس ذہنی تصور کو کہتے ہیں جو تعمیل عقل سے رونما ہوتی ہے اور اردو ادباء اور مصنفین نے اسے اکثر و بیشتر استعمال کیا ہے۔ مثلاً کتاب ، مفتاح الفلاسفہ کا یہ جملہ : ”یہ چاروں مطمح نظر ایک دوسرے سے منکر کے انتزاعات کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں“ (مترجم)

مطابق ایک خاص عمرانیات اور ایک خاص آئیڈیالوجی کا حامل ہے؟
 اگر کیا آغاز تاریخ سے آج تک جو انسانی معاشرے ایک دوسرے سے الگ تھک اپنی ایک مستقل
 زندگی گزار رہے ہیں اور ایک طرح کا اختلاف اگر نوعی نہیں تو کم از کم فردی اختلاف ضرور
 ان میں موجود ہے، آپس میں ایک ہو سکتے ہیں اور ان کے درمیان وحدت و یکسانیت کی فضا
 مہیا ہو سکتی ہے۔ اور ان کے تضادات، اختلافات اور نزاعات کو دور کیا جاسکتے
 یا انسانیت، تہذیب و تمدن اور آئیڈیالوجی کے اعتبار سے مختلف شکلوں مختلف رنگوں
 اور مختلف صورتوں میں قائم رہنے پر مجبور ہے۔

یہ وہ مسائل ہیں کہ جن کے بارے میں اسلامی نقطہ نگاہ کو پیش کرنا میرے لئے انتہائی
 ضروری ہے، یہاں ہم ایک سلسلے کے ساتھ اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ان باتوں پر اپنی
 گفتگو کا آغاز کرتے ہیں :

سماج کیا ہے؟

انسانی افراد پر مشتمل وہ جماعت جو خاص قوانین، خاص آداب و رسوم اور خاص نظام کی
 حامل ہے اور اپنی خصوصیات کے ساتھ ایک دوسرے سے منسلک ہے اور ایک ساتھ زندگی گزارتی
 ہے۔ سماج کی تشکیل کرتی ہے۔ ایک ساتھ زندگی گزارنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسانوں کی کوئی
 جماعت کسی علاقے میں باہم مشترک زندگی گزارے اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک ہی غذائی مواد
 سے یکساں طور پر استفادہ کرے، بارش کے درخت بھی ایک دوسرے کے ساتھ پہلو بہ پہلو زندگی
 بسر کرتے ہیں اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک ہی غذائی مواد سے استفادہ کرتے ہیں اور یہی حال
 انسان صحرائی کا بھی ہے کہ جو ریوڑ یا غول کی صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ چرتے ہیں البتہ دوسرے

کے ساتھ نقل مکانی کرتے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی اجتماعی زندگی نہیں رکھتا اور نہ معاشرے کی تشکیل کرتا ہے۔

انسان کی زندگی اجتماعی یا معاشرتی اس معنی میں ہے کہ وہ ایک "اجتماعی ماہیت" کا حامل ہے پھر اس کی ضرورتیں، اس کے مفادات، اس کے تعلقات اور اس کے کام کا ج، اجتماعی ماہیت میں جکڑے ہوئے ہیں اور اپنے رسوم و رواج کے دائرے میں تقسیم کار، تقسیم مفادات، اور یکدیگر کی مدد کے بغیر اس کا گزارہ نہیں۔ اس کے علاوہ انکار کی نوعیت، نظریات کی ہائیکلی اور مزاج کی یکجہتی بھی لوگوں کو وحدت و یکسانیت بخشتی ہے اور ایک لڑی میں پڑتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں : معاشرہ یا سماج انسانوں کے اس مجموعے کا نام ہے کہ جو ضرورتوں کے ایک جبری سلسلہ میں اور ہم عقیدوں نظریوں اور خواہشوں کے زیر اثر بھی ایک دوسرے میں مدغم ہیں اور مشترک زندگی گزار رہے ہیں۔

مفترک سماجی ضرورتوں اور زندگی سے متعلق خصوصی تعلقات نے نوع انسانی کو اس طرح یکساں کے ساتھ منسلک کر دیا ہے اور زندگی کو اس طرح وحدت و یکسانی بخشتی ہے کہ جیسے حالت سفر میں کسی گاڑی یا جہاز کے مسافر سوار کرتے ہیں کہ جو ایک مقصد کی سمت آگے بڑھتے ہیں، ایک تھ منزل پر پہنچتے ہیں یا ایک ساتھ رہ جاتے ہیں، ایک ساتھ خطرے میں گھرتے ہیں اور ایک ہی مقدران کے شامل حال ہوتا ہے۔

جناب رسالت (ص) نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے کتنی اچھی مثال پیش کی فرمایا :

لوگوں کی ایک جماعت، ایک جہاز میں سوار ہوئی، جب از سمت رکاز سینہ چیرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا، ہر مسافر اپنی نشست پر بیٹھا تھا، اتنے میں ایک شخص اس عذر کے ساتھ کہ جس رنگ وہ بیٹھا ہے اس کی اپنی جگہ ہے اور وہ اپنی جگہ پر چاہے کر سکتا ہے، ایک نوکیلی شے جہاز کے پینڈے میں سوراخ کرنے لگا، مگر تمام مسافر وہیں اس کا ہاتھ پکڑ لیتے اور اسے اس کام سے باز رکھتے

تو نہ خود غرق ہوتے اور نہ اسے غرق ہونے دیتے۔“

کیا انسان فطرتاً اجتماعی پیدا ہوا ہے ؟

یہ مسئلہ بہت پرانا ہے کہ انسان کی سماجی زندگی کن عوامل کے زیر اثر وجود میں آئی ہے کیا انسان اجتماعی فطرت لے کر آیا ہے یعنی وہ فطرتاً کل کا ایک حصہ ہے اور اس کے وجود میں ”کل“ سے منسلک ہونے کا رجحان رکھا گیا ہے یا پھر اس کی تخلیق اجتماعی نہیں ہوئی ہے بلکہ بیرونی جبر و اضطرار نے اسے مجبور کر دیا ہے کہ وہ اجتماعی زندگی بسر کرے ؟ یعنی کیا انسان اپنی طبع اولیٰ کے مطابق ہزار درہنہ چاہتا ہے اور ان پابندیوں کو قبول نہیں کرنا چاہتا جو اجتماعی زندگی کا لازمہ ہے، لیکن تجربہ رائے بتاتا ہے کہ وہ تنہا زندگی نہیں گزار سکتا اور وہ بحالت مجبوری اجتماعی زندگی کی پابندیوں کو کھٹکے لگائے رکھتا ہے ؟ یا یہ کہ انسان اجتماعی رجحان لے کر نہیں آیا ہے، لیکن جو چیز اسے اجتماعی زندگی پر آمادہ کرتی ہے وہ جبر و اضطرار نہیں ہے یا کم از کم تنہا اضطرار کو اس میں دخل نہیں ہے اور انسان اپنے فطری و عقل کے فیصلے اور محاسبہ کی طاقت سے اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ وہ مشترکت، تعاون اور اجتماعی زندگی کے ذریعے ہی خلقت کے انعامات سے زیادہ بہتر طور پر استفادہ کر سکتا ہے ؟ اور اسی لئے اس نے اس ”شرکت“ کو ”انتخاب“ کیا ہے۔ ؟ پس مسئلہ ان تین صورتوں میں قابل تقسیم ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی فطری ہے ؟ اضطراری ؟ یا پھر انتخابی ؟

پہلے نظریے کے مطابق نوع بشر کی اجتماعی زندگی، سعادت اور مروت کی گھریلو زندگی کی طرح ہے کہ زود جنین میں سے ہر ایک آغاز خلقت میں ”کل“ کا ایک حصہ بن کر آیا ہے اور دونوں کی طبعیت میں اپنے ”کل“ سے ملحق ہونے کا رجحان موجود ہے، دوسرے نظریے کے مطابق

اجتماعی زندگی کی مثال دو۔ ملکوں کے آپس میں سمجھوتے کی طرح ہے کہ جو مشترک دشمن کے مقابل اپنے آپ کو بے بس اور ناتواں محسوس کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ سمجھوتے پر مجبور ہوتے ہیں، تیسرے نظریے کے مطابق اجتماعی زندگی دوسرا یہ دار کھینچوں کی طرح ہے کہ جو مل کر کوئی جادوئی، زرعی یا صنعتی فرم کھول لیتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق اصلی سبب انسان کی اندرونی طبیعت ہے۔ دوسرے نظریے کے مطابق انسانی وجود سے ہر ایک بیرونی امر اس میں کارفرما ہے اور تیسرے نظریے کے مطابق اصلی سبب انسان کی ذہنی قوت اور اس کے محاسبہ کی صلاحیت ہے۔

پہلے نظریے کی بنیاد پر اجتماعی ہونا ایک مکئی اور عمومی فرم ہے اور انسان بالطبع اس کی مست روان ہے دوسرے نظریے کی بنیاد پر ایک اتفاقی اور حادثاتی امر ہے اور باصطلاح فلاسفہ "غایت اولیٰ" نہیں "غایت ثانوی" ہے اور تیسرے نظریے کی بنیاد پر اس کی غرض و غایت فطری نہیں بلکہ فکری اسباب اس سے وابستہ ہیں۔

قرآن کریم کی آیتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان کے اجتماعی ہونے کو اس کی بنیاد خلقت میں رکھ دیا گیا ہے۔ سورہ حجرات میں ارشاد ہوتا ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ۔ آیت ۱۳

اے لوگو! ہم نے تمہاری تخلیق مرد اور عورت کے ذریعے کی اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں بانٹ دیا تاکہ تمہارے درمیان مشناعت کی راہ نکل آئے (ذکر یہ کہ تم اس کے ذریعے ایک دوسرے پر فخر و مباہات کرنے لگو) بیشک اللہ کے نزدیک وہی زیادہ محترم ہے جو تم میں سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔

اس آیت کریمہ میں ایک اخلاقی دستور کے ساتھ انسان کی خلقت کے اجتماعی فلسفہ کی طرف

اشارہ ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ انسان کو اس طرح سے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ مختلف قوموں اور مختلف قبیلوں کی صورت اختیار کرے۔ اس طرح قوموں اور قبیلوں کی نسبت سے ایک دوسرے کی پہچان عمل میں آتی ہے اور یہی اجتماعی زندگی کا خاصہ اور اس کی ناقابل تفکیک شرط ہے۔ یعنی اگر نسبتیں جو ایک طرف سے وجہ اشتراک اور دوسری طرف سے وجہ افتراق بشر میں نہ ہوتیں تو ایک دوسرے کی شناخت ناممکن تھی اور اس صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ باہمی تعلقات پر مبنی اجتماعی زندگی کا وجود غیر ممکن تھا۔ یہ اور اس جیسے رنگ، شکل اور صلیب پر مبنی اختلاف دراصل وہ پہچان ہے کہ جو ہر شخص کو اس کی شناخت کی خصوصی سمندہ بنا کرتی ہے۔ اگر بالفرض ہر کوئی ایک ہی رنگ، ایک ہی شکل اور ایک ہی قالب میں ڈھلا ہوتا اور اگر ان کے درمیان کوئی ربط باہم اور کوئی امتساب نہ ہوتا تو نام افراد کسی کارخانے میں ڈھلے ہوئے ایک متحدہ شکل جنس کی طرح ہوتے اور ان کے درمیان تیز شکل ہوتی اور بالآخر یہی نتیجہ نکلتا کہ روابط، تبادلات خیال اور کام اور صنعتوں کا مبادلہ غیر ممکن ہو جاتا پس قوموں اور قبیلوں میں امتساب کی ایک حکمت اور فطری غایت موجود ہے اور وہ حکمت اور فطری غایت لوگوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا اور ان کے درمیان مشناخت کی صورت کا پیدا کرنا ہے اور یہی اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک ہے نیز یہ کہ ہم اس بل پر اپنی بزرگی، بتری اور تفاخر کا اظہار کریں کہ شرافت و کرامت صاحب تقویٰ کی پرکھی ہے۔

سورہ فرقان کی ۵۴ ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وَلَمَّا الْوَالِدَيَّ يَخْلُق مِّنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلْنَا نَسَبًا وَصِهْرًا

تہا رب وہ ہے کہ جس نے پانی سے بشر کی تخلیق کی اور پھر اسے (نسبی

روابط میں) بصورت نسب بنایا اور (سببی رابطوں میں) داماد قرار دیا۔

اس آیت کریمہ میں بھی نسب اور سببی روابط کو پیش کیا گیا ہے کہ جو افراد کو ایک دوسرے سے

لانے اور ان میں پہچان کی علامت بننے کا سبب ہیں اور جسے اصل خلقت میں ایک غایت مکتی

اور حکمت الہی قرار دیا گیا ہے۔

سورہ مبارکہ زخرف کی تیسویں (۳۲) آیت میں ارشاد ہوا ہے:

أَلَمْ يَقْسِمُوا لِرَبِّكَ لَنُخْضِرَنَّ خَشَاةَ رَبِّكَ
فِي الْحُلِيِّمَةِ الْمَذْمُومَةِ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ سُجْرًا وَرَحْمَةً لِّرَبِّكَ خَيْرٌ
مِّمَّا يَحْكُمُونَ -

کیا یہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ کیا خلق سے متعلق امور انہیں سونپ دیئے گئے ہیں کہ وہ جسے چاہیں دیں اور جسے نہ چاہیں نہ دیں؟ ہم نے (استعداد پر مبنی) وسائل اور ذرائع معاش کو دنیاوی زندگی میں ان کے درمیان بانٹ دیا ہے اور بعض کو بعض پر برتری دی ہے تاکہ اس ذریعے سے بعض بعض کو مسخر کر سکیں (اور اس طرح فطری طور پر ہر ایک دوسرے کا مسخر ہو) اور یقیناً تیرے پروردگار کی رحمت اس چیز سے بہتر ہے جسے وہ جمع کر رہے ہیں۔

ہم نے "کائنات اور نگاہ توحید" میں توحید پر گفتگو کرتے ہوئے اس آیت مبارکہ کے منشاء کو واضح کیا تھا اور اب یہاں اس کی مزید تکرار نہیں کریں گے البتہ بظہر خدا صمد عن کیس گئے کہ اس آیت کا مفاد یہ ہے کہ خلق خدا سب کی سب یکساں استعداد اور یکساں ذرائع کی حامل نہیں اور اگر ایسا ہوتا تو ہر کوئی وہی کچھ رکھتا جو دوسرے کے پاس ہے اور وہ چیز وجود میں نہیں آسکتی تھی جو دوسرے کے پاس نہ ہو اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوتا کہ کوئی متوازن احتجاج کو بھی تعلق یا متبادل خدمت کی راہ نہ نکلتی جسے اندہ عالم نے نوع بشر کو عقل، روح، جسم اور عاطفی احساس کے اعتبار سے مختلف خلق کیا ہے۔ بعض کو بعض خوبوں میں بعض دوسروں پر باعتبار درجات برتری دی ہے۔ پھر یہ بعض دوسرے ان بعض پہلوؤں پر کسی اور خوبی میں ان سے سبقت رکھتے

ہیں اور اس طرح سب بالطبع ایک دوسرے کے محتاج اور ایک دوسرے سے ربط باہم کے طلبگار ہیں۔ اور یوں خداوند عالم ہمیں ایک دوسرے سے ملا کر اجتماعی زندگی کی صورت کو ہمارے لئے فراہم کرتا ہے۔ یہ آئے کریم اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ انسان کی معاشرتی زندگی تنہا قرار دینی انتہائی اضطرابی اور مسلط کردہ نہیں بلکہ ایک فطری امر ہے۔

کیا سماج ایک حقیقی اور عینی وجود کا حامل ہے؟
معاشرۂ افراد کے مجموعے سے مرکب ہے۔ اگر افراد نہ ہوں تو معاشرہ بھی نہیں ہوتا۔ اب ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ فرد کے معاشرے سے رابطہ کی نوعیت کیا ہے؟ یہاں کئی نظریات تیار کر دیے گئے۔ الف۔ افراد سے معاشرے کی ترکیب اعتباری ہے یعنی حقیقت میں ایسی کوئی ترکیب عمل میں نہیں آئی ہے۔ حقیقی ترکیب اس صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ جب امور کا ایک سلسلہ ایک دوسرے پر اپنا رنگ جمائے اور اثرات مرتب کرے اور اس اثرگذاری اور اثر پذیری، عمل اور عمل اور ایک انتہائی خوداری کے نتیجے میں ایک نئی چیز اپنی مخصوص خوبیوں کے ساتھ وجود میں آئے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کیمیائی ترکیبیں مثلاً کیمین اور الیڈروجن نامی دو گیسوں کی ایک دوسرے پر اثرگذاری اور اثر پذیری اور عمل اور رد عمل کے نتیجے میں نئی مابیت اور نئے خواص و آثار کے ساتھ پانی صورت میں وجود پذیر ہوتی ہے۔ حقیقی ترکیب کا لازمہ یہ ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں ادغام و ترکیب پاکر اپنے خواص و آثار سے متعلق مابیت کھودیں اور "مرکب" میں بدل ہو جائیں۔

انسان اپنی سماجی زندگی میں ہرگز اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ مدغم نہیں ہوتا اور لوگ
۱۔ مفرد بننے یا خیال و گمان یا کسی اور حیثیت سے قیامی امر کو اصطلاحاً اعتباری کہا جاتا ہے اور یہ لفظ اردو ادب میں اسی مفہوم کے ساتھ استعمال ہوتا رہا ہے جیسے سدس مائی کا یہ شعر:
فضائل تھے سب علم کے اعتباری * رخصتیں طاقتیں اس کی معلوم ساری

معاشرے میں مکمل سے مشتق انسان کی طرح آپس میں حل نہیں ہوتے اور یہی وجہ ہے کہ معاشرہ کوئی اصل، یعنی اور حقیقی وجود نہیں رکھتا بلکہ اس کا وجود اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے۔ اصل یعنی اور حقیقی وجود رکھنے والی چیز فرد ہے اور بس۔ پس انسانی زندگی باوجود اس کے کہ معاشرے میں ایک اجتماعی شکل اور اجتماعی ماہیت کی حامل ہے، یہ اعتبار فرد معاشرے کے عنوان سے ایک حقیقی مرکب کی صورت اختیار نہیں کرتی۔

ب۔ حقیقی مرکب معاشرہ، طبیعی مرکبات کی طرح نہیں ہے لیکن منہائی مرکب فرد ہے اور منہائی مرکب ایک مرتبط الاجزاء مشین کی طرح اگرچہ طبیعی مرکب نہیں تاہم خود ایک طرح کا حقیقی مرکب ہے۔ طبیعی مرکب میں اجزاء ایک تو اپنی ہویت کھو کر کل میں جذب ہو جاتے ہیں۔ اور دوسرے انکا مستقل اثر بھی بالکل اور باکسر جاتا رہتا ہے لیکن منہائی مرکب میں ان کی ہویت باقی رہتی ہے مگر استقلال اثر باقی نہیں رہتا۔ اجزاء ایک خاص ترکیب کے ساتھ ایک دوسرے سے مربوط ہو جاتے ہیں اور ان کے اخراجات بھی آپس میں پوشیدگی اختیار کر لیتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ایسے اخراجات مرتب ہوتے ہیں کہ جو اجزاء کے مجموعی اثر کے باوجود استقلال سے عاری ہوتے ہیں مثلاً ایک موٹر کار سامان یا افراد کو ایک معین رفتار کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتی ہے حالانکہ اس اثر کا تعلق نہ کسی خاص جزو سے ہے اور نہ مجموعہ سے اجزاء کے اخراجات میں استقلال اور عدم ارتباط ہے۔ موٹر کی ترکیب میں اجزاء کے درمیان جبری ارتباط اور جبری تعاون کا فرما ہے لیکن ہویت کل میں ہویت اجزاء کے جذب کا یہ مقام نہیں بلکہ یہاں کل، جزو سے ہٹ کر کوئی مقام نہیں رکھتا۔ کل اجزاء کے اس مجموعہ سے عبارت ہے کہ جہاں ہر جزو کا دوسرے کے ساتھ ایک خاص ارتباط ہوتا ہے۔

معاشرے کی بھی یہی صورت ہے۔ معاشرہ اقدار و تعلیمات اور کچھ اصلی اور کچھ فرعی بنیادوں پر قائم ہے۔ یہ اقدار و تعلیمات اور وہ افراد جو ان اقدار و تعلیمات سے وابستہ ہیں سب ایک دوسرے

سے مربوط و متصل ہیں۔ تہذیب، مذہب، معاش، سیاست، ثقافت، تربیت یا کسی بھی قدر کی تبدیلی دیگر اقدار میں تبدیلی کا باعث بنتی ہے اور پوری اجتماعی زندگی اس کی پیٹ میں آجاتی ہے بغیر اس کے کہ معاشرے کے کل افراد یا تمام اقدار و تعلیمات ایک مکمل معاشرے کی صورت میں اپنی ہویت کھو بیٹھیں۔

ج۔ معاشرہ طبعی مرکبات جیسا ایک حقیقی مرکب ہے، لیکن یہ تعلقات، افکار، عواطف، ارادوں اور چاہتوں کی ترکیب سے بنتا ہے اور اس میں جسم و جان کا نہیں، تمدن کا دخل ہے۔ جس طرح مادی عناصر ایک دوسرے پر اثرات قائم کر کے ایک نئی چیز ظہور میں لاتے ہیں اور مصلحت اہل فلسفہ مادہ کے اجزاء کا ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل قائم کر کے ایک نئی شکل کی استعداد حاصل کرتے ہیں اور اس ترتیب سے ایک نیا مرکب ظہور میں آتا ہے اور اجزاء ایک نئی ہویت کے ساتھ زندگی پاتے ہیں، اسی طرح انسان بھی فطری اور فطرت سے حاصل کی ہوئی دولت کے ساتھ سماجی زندگی میں قدم رکھتا ہے اور روحانی طور پر ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح وہ ایک جدید روحانی ہویت کے ساتھ گویا اجتماعی حیات کی صورت پاتا ہے اور یہ ترکیب خود اپنے سے متعلق ایک طرح کی طبعی ترکیب ہے کہ جس کے لئے کوئی شیل و بغیر ڈھونڈنا مشکل ہے یہ ترکیب اس اعتبار سے کہ اجزاء ایک دوسرے پر عینی اثرات مرتب کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے تغیر کا سبب بنتے ہیں اور ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں۔ ایک طبعی اور عینی ترکیب ہے لیکن اس اعتبار سے کہ ”کل“ اور مرکب ایک حقیقی ”اکائی“ کے عنوان سے وجود پذیر نہیں، دیگر طبعی مرکبات سے مختلف ہے یعنی باقی تمام طبعی مرکبات میں ترکیب، ترکیب حقیقی ہے اس لئے کہ ان میں اجزاء ایک دوسرے پر حقیقی اثرات قائم کرتے ہیں اور ہویت افراد کچھ اور طرح کی ہویت ہے کہ جس میں خود مرکب ایک حقیقی ”اکائی“ ہے یعنی یہاں خالصتاً یکجا ہویت موجود ہے اور کثرت اجزاء نے وحدت کل کی صورت اختیار کر لی ہے۔

لیکن افراد اور معاشرے کی ترکیب ایک واقعی ترکیب ہے کیونکہ یہاں اثر اندازی اور تاثر پذیری اور عمل اور رد عمل واقعی طور پر رونما ہوتے ہیں اور اجزاء مرکب یعنی معاشرے کے افراد حقیقی صورت اور حقیقی ہویت سے ہٹنا نہیں ہوتے ہیں لیکن کسی طرح بھی کثرت وحدت میں نہیں بدلتی اور ایسا کوئی انسان نہیں جس میں نہم کثرتیں مل ہو گئی ہوں انکمل کی مثال پر مبنی انسان افراد کا وہ مجموعہ ہے جو اعتباری اور انتزاعی وجود رکھتا ہے۔

و۔ معاشرہ، طبعی مرکبات سے بلا ترا یک حقیقی مرکب ہے۔ طبعی مرکبات میں اجزاء ترکیب سے پہلے از خود ہویت و آثار کے حامل ہوتے ہیں اور عمل اور رد عمل کے نتیجے میں نئی چیز ظہور پذیر ہوتی ہے لیکن افراد اجتماعی یا سماجی وجود سے پہلے کے مرحلے میں انسانی ہویت کے حامل نہیں ہوتے خالی برتن ہوتے ہیں کہ جن میں جمع باطن کے حصول کی استعداد موجود ہوتی ہے اور بس سماجی وجود سے قطع نظر انسان، حیوان محض ہے اور اس میں صرف استعداد انسانیت موجود ہے۔ انسان کی انسانیت یعنی اس کی خودی اس کا تفکر، اس کے عاطف و احساسات، اس کے تبادلات، اس کا فکری لگاؤ اور وہ چاہت جو انسانیت سے متعلق ہوتی ہے، اجتماعی روح کے پرتو میں بھرتی ہے اور یہ اجتماعی روح ہے جو اس خالی برتن کو پر کرتی ہے اور کسی شخص کو شخصیت عطا کرتی ہے۔ اجتماعی جبلت ہمیشہ انسان کے ساتھ رہی ہے اور علم، اخلاق، مذہب، فلسفہ اور آرٹ سے متعلق تخلیقات کے ساتھ اس کے آثار ہمیشہ باقی رہیں گے۔ مختلف کلچر اور مختلف باطنی احساسات کا عمل اور رد عمل سماجی روح کے پرتو میں ابھرتا ہے اور اس سے پہلے نہیں ہوتا۔ درحقیقت انسان کی عمرانیات اس کی نفسیات پر سبقت رکھتی ہے۔ اور یہ یکپارچہ نگرانی کے برخلاف ہے کہ جس میں انسان کے لئے اجتماعی یا سماجی وجود سے پہلے نفسیات کو ترجیح دی گئی ہے اور اس کی عمرانیات کو نفسیات کے بعد دوسرے مرحلے میں لایا گیا ہے، اس نظریے کے مطابق انسان سماجی یا اجتماعی وجود نہیں رکھتا اور اگر اس کے پاس عمرانیات نہیں ہوتی تو وہ کوئی انفرادی انسانی نفسیات نہیں رکھتا۔

پہلا نظریہ محض انفرادی اصلیت پر مشتمل ہے اس لئے کہ اس نظریے کے مطابق معاشرہ نہ کسی حقیقی وجود کا حامل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی قانون اور رسم و رواج ہے اور نہ ہی اس کے سرنوشٹ اور نہ ہی کوئی شناخت ہے۔ صرف افراد کو وجود عینی حاصل ہے اور وہی مومنوع شناخت جنتے ہیں ہر فرد کی تقدیر دوسرے سے مختلف ہے۔

دوسرا نظریہ بھی انفرادی اصلیت کا حامل ہے۔ یہ نظریہ معاشرے کے لئے ایک نکل اور ترکیب افراد کے لئے ایک حقیقی ترکیب کے عنوان سے اصلیت اور عینیت کا قائل نہیں لیکن یہ افراد کے رابطہ کو فزیکی رابطہ کی طرح ایک حقیقی اور عینی رابطہ جانتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق معاشرہ باوجود اس کے کہ افراد سے الگ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا اور اس میں صرف افراد کو وجود عینی اور حقیقی حاصل ہے لیکن اس اعتبار سے کہ افراد اور معاشرے کے اجزاء ایک کارخانے اور ایک مشین کی طرح ایک دوسرے سے متصل و مربوط ہیں اور ان کا عمل دوسرے پرزوں کی کارکردگی کا نتیجہ ہے اسی طرح افراد بھی ایک مشترک تقدیر اور مشترک سرنوشٹ کے حامل ہیں اور معاشرہ یعنی یہ مرکب اجزاء مجبوراً اس خاص میکائیسی نظام کی طرح ایک ہی مشترک سرنوشٹ میں مقید ہے۔

لیکن تیسرا نظریہ فرد اور معاشرہ دونوں کو بنیادی حیثیت دیتا ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ معاشرے کے اجزاء کے وجود (یعنی افراد) کو معاشرے میں مل شدہ نہیں جانتا اور معاشرے کے لئے کیسائی مرکبات کی طرح تنہا وجود کا قائل نہیں، اس کی اصلیت انفرادی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہاں ترکیب افراد کی نوعیت باطنی، ذہنی اور عاطفی مسائل کی رو سے کیسائی ترکیب عینی ہے کہ جہاں افراد معاشرے میں ایک ہی ہوتے اختیار کرتے ہیں اور وہی ہوتے معاشرہ ہے ہر چند کہ معاشرہ یگانہ ہوتے کا حامل نہیں ایک قبائلی اصلیت ہی ہے اس نظریہ کی بنا پر اجرام کے تاثیر اور تاثیر کے ذریعہ ایک انداز کی حقیقت رونما ہوتی ہے اور نئی روح نیا شعور نئی نفس نیا ارادہ اور نئی چاہت ظہور میں آئی ہے۔ اور یہ اس شعور اس ارادے اس ضمیر اور اس فکر کے علاوہ ہے جو انفرادی طور پر کسی کو حاصل ہے اور افراد کے شعور اور وجدان

پراس کا غلبہ ہے۔

اب رہا جو تا نظریہ محسن اجتماعی بنیاد پر منحصر ہے۔ اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی ہے وہ نفس ہو کہ منیر شعور ہو کہ ارادہ و چاہت ہو کہ معیت، منب اجتماع سے متصل ہے۔ نظری شعور اور انفرادی وجدان، اجتماعی شعور اور اجتماعی وجدان کا منظر ہمارا در پس۔

قرآن مجید کی آیتیں تیسرے نظریے کی تائید کرتی ہیں، مہیا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں قرآن سائنس یا فلسفہ سے متعلق کتاب کی طرح مسائل کو پیش نہیں کرتا بلکہ اس کا انداز کچھ اور ہے۔ وہ خدا اور فرد سے متعلق مسائل کو اس طرح سامنے لاتا ہے کہ جس سے تیسرے نظریے کی تائید ہوتی ہے قرآن تمام امتوں (تمام مائشروں) کے لئے مشترک سر نوشت، مشترک نام عمل، فہم و شعور، عمل اور اخلاق و عصیان کا قائل ہے۔ ظاہر ہے اگر امت وجود عینی نہ رکھتی ہو تو سر نوشت، فہم و شعور اور اخلاق و عصیان کی گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہ گفتگو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ قرآن ایک ایسی حیات کا قائل ہے کہ جو اجتماعی زندگی پر محمول ہو۔ اجتماعی زندگی محض ایک تشبیہ و تمثیل نہیں بلکہ ایک حقیقت ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اجتماعی موت ایک حقیقت ہے۔

سورہ عرفات کی چونتیسویں (۲۴) آیت میں ارشاد ہوتا ہے :

”وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُ وَلَا يَسْتَعِذُّ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“

ہر امت پر مقررہ ایک مدت و مہل ہے، اسے موت سے پہنچا ہوتا ہے پس جب ان کا آخری وقت آتا ہے تو اس میں نہ ایک گھڑی آگے ہوتی ہے، اور نہ ایک گھڑی پیچھے۔

اس آیت میں ایک حیات اور ایک زندگی کی گفتگو ہے کہ جس کا ایک آخری لمحہ ہے اور اس میں کوئی تعلق نہیں، نہ ایک گھڑی آگے اور نہ ایک گھڑی پیچھے۔ اور یہ حیات افراد سے نہیں امت سے وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ افراد امت، ایک ساتھ اور ایک ہی لمحے میں جی سے نہیں گزرتے بلکہ انکی موت متفرق اور متناوب ہوتی ہے، ہر شخص انفرادی طور پر اپنی زندگی کے دن پورے کرتا ہے۔ سورۃ مبارکہ بانیہ کی اٹھائیسویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے، ”کل امت مدعی الی کنا ہما“ ہر امت اور ہر معاشرہ کو اس کے اپنے بارے میں کبھی جاننے والی کتاب کی سمت پُر قائل کے لئے بلایا جائیگا پس معلوم ہوتا ہے کہ صرف افراد ہی نہیں بلکہ مجموعی طور پر معاشرے بھی اس اعتبار سے کہ زندہ، مسکنت اور قابل تعلق طلب میں اور ارادہ و اختیار بھی ان کے پاس ہے۔ کتاب، نوشتہ اور نامہ عمل رکھتے ہیں اور انہیں بھی نامہ عمل کی طرف بلایا جائے گا۔

سورۃ النعام کی ایک سو آٹھویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے: ”زینا لکل امرہ عملکم“ ہم نے ہر امت کے عمل کو ان کے لئے زیارت دی ہے۔

یہ آیت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ ایک امت اپنا ایک شعور، اپنا ایک معیار اور اپنا ایک طرز تفکر رکھتی ہے اور اس کا فہم و شعور و ادراک خصوصیت کے ساتھ اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ ہر امت (کم از کم عملی ادراکات سے متعلق مسائل میں) اپنے مخصوص معیار پر فیصلہ کرتی ہے۔ ہر امت کے ادراک کا ایک خاص ذوق و ذائقہ ہوتا ہے۔ بہت سے ایسے امور ہیں جو ایک امت کی نگاہ میں اچھے اور دوسرے کی نگاہ میں برے ہوتے ہیں۔ یہ امت کا سماجی ماحول اور اس کی معاشرتی فضا ہے جو افراد کے ادراک سے متعلق ذائقے کو ایسا بناتی ہے۔

سورۃ غافر کی پانچویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے،

”وَلَمَّا كَلَّمَ امَّيَّةً مِنْ سُلَيْمٍ لَّمَّا أَخَذَتْهُ وَجَادَ لَهَا بِالْبَاطِلِ
لَسِدَ حَضْرًا بَلَّ الْحَقِّ فَأَخَذَتْهُمْ فَصَبَّتْ كَانِ عِقَابٍ“

اور ہر امت نے اپنے پیغمبر کو گرفتار کرنے کا عزم کیا اور باطل کے ذریعے اس سے
 جھگڑتے رہے کہ حق راہن ہو جائے اور جب انہوں نے ایسا کیا تو میں نے انہیں
 اپنی گرفت میں لے لیا۔ پس میرا عذاب کیسا رہا؟

اس آیت میں ایک ناسخ استہاجی عزم و ارادہ کی گفتگو ہے یہاں بات حق سے یہودہ جھگڑنے کے لئے
 اجتماعی ارادہ کی ہے اور گفتگو یہ ہے کہ اس نوعیت کے اجتماعی عزم و آہنگ کی سزا عمومی اور اجتماعی عذاب ہے
 قرآن کریم میں بعض مقامات پر فرد کے کسی کام کو پورے معاشرے سے نسبت دی گئی ہے
 یا کسی نسل کے کسی عمل کو بعد کی نسلوں پر منطبق کیا گیا ہے۔ مثلاً اور یہاں سزاؤں میں ہے جہاں لوگ
 ایک اجتماعی سوچ، ایک اجتماعی ارادہ اور ایک اجتماعی روح کے حامل ہیں۔ مثلاً "توم ثمود کی داستان
 میں حضرت صالحؑ کی اڈٹھنی کے چلے کرنے کے عمل کو پوری قوم سے نسبت دی گئی ہے جبکہ اس کا
 پلے کرنے والا ایک شخص تھا۔" "فغفروا" پوری قوم نے اس اڈٹھنی کو پلے کیا، قرآن اس جرم میں
 پوری قوم کو ملوث بناتا ہے اور سب کو عذاب کا مستحق قرار دیتا ہے اور کہتا ہے: "فدم علیہم بہم
 بہج البعوض کے خطبوں میں سے ایک خطبے میں حضرت علیؑ علیہ السلام اسی سلسلے میں ارشاد
 فرماتے ہیں: "ایہا الناس اتما جمع الناس الرضا والسخط" اے لوگو! تحقیق وہ چیز جو سب کو اپنے
 گرد سمیٹتی ہے، انہیں رشتہ اتحاد میں منسلک کرتی ہے اور ایک ہی مقدر لاتی ہے خوشنودی اور غضب

۱۔ جیسے سورہ بقرہ کی ۹۷ آیت "فویل للذین یکتبون الکتاب بایدہم شہر
 یقولون ہذا من عند اللہ... فویل لہم مما کتبت بایدہم وویل لہم مما یکسبون"
 اس طرح نل عمران کی ۱۱۳ آیت "ضربت علیہم الذلۃ ایما تفضلوا بہجبل من اللہ وجبل
 من الناس ویا آئی بغضب من اللہ وضربت علیہم والمسکنة فذلک
 باہم محافل یخفون ہایات اللہ ویقتلون الانبیاء بغیر حق ذلک بما عصوا وجہانہم یعدون۔"

ہے جب کبھی لوگ اجتماعی صورت میں کسی نعل پر خوشی یا نہ خوشی کا اظہار کریں خواہ وہ نعل کسی فرد واحد کے ذریعے کیوں نہ انجام پایا ہو۔ پوری قوم ایک ہی حکم اور ایک ہی سر نوشت کی حامل ہوگی۔
 ”انما عقنا قة خمود رجل واحد فعمهم الله بالعذاب لئلا عموا بالرضا، فقال فحقوها فاصبحوا ناديين۔“
 خداوند عالم نے اپنے عذاب کا اجتماعی صورت میں پوری قوم نمود پر نازل کیا اور یہ اس لئے ہوا کہ نمود کی پوری قوم اس ایک فرد کے فیصلے پر راضی تھی جو اس نے اودھنی کے مارنے کے لئے کیا تھا، اور یہ فیصلہ جو مرحلہ عمل میں آیا درحقیقت تمام لوگوں کا فیصلہ تھا۔ خداوند عالم نے اپنے کلام بلاست نظام میں اودھنی کے پے کرنے کے عمل کو باوجود اس کے کہ ایک شخص کے اختیار انجام پایا تھا پوری قوم سے نسبت دی اور کہا پوری قوم نے پے کیا، یہ نہیں کہا اس قوم کے ایک فرد نے یہ عمل انجام دیا۔

یہاں ایک نکتہ کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی گناہ پر اظہار رضا مندی اس صورت میں کہ عمل اس میں شرکت نہ ہو گناہ نہیں ہے مثلاً کوئی شخص عمل گناہ انجام دیتا ہے اور دوسرے کو اس نعل سے پہلے یا بعد میں آگاہی ہوتی ہے اور وہ اس سے اظہار خوشنودی کرتا ہے بلکہ اگر خوشنودی عزم و ارادہ کے مرحلے میں داخل ہو اور اس پر عمل نہ ہو تب بھی گناہ نہیں ہے۔

رضایت اور خوشنودی کا عمل اس وقت سر فرماتا ہے جب کوئی شخص کسی فرد کے عزم گناہ میں اس طرح شریک ہو کہ اس کے عمل کا موجب بنے اور اجتماعی گناہوں کی یہی صورت ہے۔ ساجی اور اجتماعی فضا اور جماعتی روح کسی گناہ کے وقوع پر اظہار رضایت اور اس کے انجام کا عزم کرتی ہے اور پھر ان میں سے ایک شخص کی رضایت پوری عجت کی رضایت کا ایک حصہ ہے اس گناہ کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر یہ عمل پوری قوم کا عمل بن جاتا ہے۔ نہج البلاغہ کے خطبے میں حضرت علی علیہ السلام نے اس حقیقت کو اجاگر کیا ہے اور یہی قرآن کا فیصلہ ہے وگردممن ایک شخص کی اپنی عزت تک

خوشنودی کس طرح بھی گنہگار کے عمل میں شرکت کا ذریعہ نہیں رکھتی۔

قرآن کہیں کہیں کسی نسل کے کام کو بعد کی نسلوں سے نسبت دیتا ہے۔ جیسے قوم اسرائیل کے گزشتہ کاموں کو جناب رسانتاب کے زمانے کے لوگوں سے نسبت دی ہے اور کہا ہے کہ یہ لوگ اس لئے ذات و ملکیت کا استحقاق رکھتے ہیں کہ انہوں نے بلا وجہ و بلا قصور پیغمبروں کے قتل میں شرکت کی اور یہ بات اس لئے ہے کہ پیغمبر کے زمانے کے لوگ قرآن کی نظر میں گذشتہ لوگوں کی روش اختیار کرنے والے ہیں بلکہ جماعتی روح کے اعتبار سے عین وہی لوگ ہیں جن کا سلسلہ اب بھی باقی ہے۔ یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ "انسانیت زندوں سے زیادہ مردوں سے بنی ہے" اس مفہوم میں ہے کہ بشریت کے عناصر کی تشکیل میں ہمیشہ زندوں سے زیادہ مردوں کا عمل و عمل رہا ہے اور یہ گفتگو بھی کہ "زندوں پر مردوں کی پہلے سے کہیں زیادہ حکمرانی ہے" اسی سانچہ مفہوم کی حامل ہے۔

تفسیر المیزان میں اس بحث کے بعد کہ جب کوئی معاشرہ ایک واحد سوچ اور ایک طرح کا عمل ہوتا ہے تو ایک فرد جیسا ہو جاتا ہے اور اس کے افراد انسانی عناصر و جوارح بن جاتے ہیں اور ان کی لذت اور تکلیف عین انسان کی لذت اور تکلیف ہو جاتی ہے اور ان کی سعادت و شقاوت کا بھی یہی حال ہوتا ہے، گفتگو ان الفاظ میں آگے بڑھتی ہے :-

قرآن نے ان قوموں اور ان معاشروں کے بارے میں کہ جو مذہبی یا قومی تعصبات کی بنیاد پر ایک واحد اجتماعی سوچ کے حامل تھے اس طرح تضادات کی ہے کہ بعد میں آنے والے طبقات اور نسلوں کو پہلے آنی والی نسلوں کے عمل پر مواخذہ کیا ہے اور حاضرین کو غائبین کے اعمال کی بنیاد پر مورد عتاب و ملامت قرار دیا ہے اور ایک ایسے احوال میں جہاں ایک واحد سوچ اور ایک واحد روح کا اثر ہو خالق کو گناہ کی تضادات اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے ؟

معاشرہ اور قوانین و آداب

معاشرہ اگر حقیقی وجود کا حامل ہو تو لازمی طور پر اپنے سے متعلق خاص قوانین و آداب کا حامل ہوگا اگر ہم معاشرہ کی ماہیت کے بارے میں جس پر ہم ابھی بحث کر چکے ہیں پہلے نظر یہ سے متفق ہوں اور معاشرے کے حینی وجود کو تسلیم نہ کریں تو ہم نے لازمی طور پر معاشرے کو قانون اور آداب سے عاری بنا دے اور اگر دوسرے نظریے کو مانتے ہیں اور معاشرے کو صنعتی اور مشینی ترکیب جیسا تسلیم کرتے ہیں تو اس میں معاشرہ - قانون اور آداب کا حامل ہے۔ لیکن یہ قانون و آداب اپنے اندر ایک میکا میکا انداز لئے ہوئے ہے کہ جہاں روح حیات و زندگی مفقود ہے، اور اگر ہم تیسرے نظریے کو مانتے ہیں تو سب سے پہلے معاشرہ اس اعتبار سے کہ وہ انفرادی حیات سے الگ ایک خاص طرح کی حیات کا حامل ہے ہر چند کہ اس اجتماعی حیات کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں بلکہ افراد میں بکھر کر انہیں میں ملکر گیا ہے، اپنے افراد اجزاء سے الگ قوانین و آداب کا حامل ہے اور اس کی شناخت ضروری ہے۔ پھر یہ کہ معاشرے کے اجزاء کہ جو افراد سے عبارت ہیں مشینی نظریے کے برخلاف اپنی ہوسیت کے استقلال کو اگرچہ نسبی طور پر کیوں نہ ہو کہو کہ ایک منظم کیفیت اختیار کر لیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ افراد کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے، کیونکہ انفرادی حیات، انفرادی فطرت اور فطرت سے فرد کا اکتساب اجتماعی حیات میں حل نہیں ہوتا اور حقیقتاً اس نظریے کے مطابق انسان دو حیات، دو روح اور دو "میں" کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، ایک اس کی فطری "میں" روح اور حیات ہے جو فطرت کی جو سری حرکات سے وجود میں آتی ہے اور دوسرے وہ "میں"، روح اور حیات ہے جو اجتماعی زندگی سے وجود پذیر ہو کر انفرادی

”میں“ میں حلول کرتی ہے، پس اس اعتبار سے انسان پر نفسیاتی قوانین کے ساتھ سماجی آداب و رسوم بھی حکم فرما ہیں اور جو نئے نظریے کے مطابق صرف ایک نوعیت کا قانون اور ایک نوعیت کی روایت انسان پر حاکم ہے اور وہ اجتماعی روایت ہے اور پس۔

علماء اسلام میں غالباً عبدالرحمن بن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ پر اپنے مشہور و معروف مقدمے میں صراحت کے ساتھ معاشرے پر مسلط قوانین و آداب کو انفرادی قوانین و آداب سے الگ پیش کیا ہے اور معاشرے کے لئے ”شخصیت“، ”طبیعت“ اور واقعیت کا قائل ہے۔ جدید علماء حکماء میں اٹھارویں صدی عیسوی کا فرانسیسی باشندہ ”مونٹسکیو“ وہ پہلا دانشور ہے کہ جس نے سماج اور جماعتوں پر چھائے ہوئے آداب کی تحقیق میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ ریمون آرون، ”مونٹسکیو“ کے بارے میں لکھتا ہے:

”اس کا مقصد تاریخ کو معقول صورت دینا ہے۔ وہ چاہتا ہے تاریخ کے پیش کردہ مفہوم کو درک کرے۔ مختلف صورتوں پر منحصر عادات، افکار، قوانین آداب و رسوم اور سماجی اقدار، تاریخ سے اس کو ملتی ہیں اور تہذیب و تمدن کا یہی اختلاف اور ایک دوسرے ان کی نامہائنگی اس کی تحقیق کا نقطہ آغاز بنتی ہے۔ اختتام تحقیق پر یقیناً اس غیر مربوط نوعیت کی جگہ کسی معقول ضابطہ کو آنا چاہیے۔ مونٹسکیو بالکل ”مارکس و بر“ کی طرح منقولات سے گزر کر معقولات کی طرف آنا چاہتا ہے اور سماجی علوم کے لئے تحقیق کی یہی خاص روش ہے“

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ سماجی روایات کی ان نامہائنگیوں میں جو انہیں ایک دوسرے سے اجنبی بنا دیتی ہیں۔ سماجی علوم کا ہر ایک ایسی وحدت ڈھونڈ نکالتا ہے جس سے ان نامہائنگیوں کی وابستگی ہوتی ہے اور تمام اختلافات اس وحدت کا مظہر ہوتے ہیں، اور اسی طرح ملتے جلتے معاشروں میں مشابہ اسباب کے عمل و فعل کے لئے ”رومیوں کے عروج و زوال

کے اسباب سے متعلق ملاحظیات " نامی کتاب کا یہ ٹکڑا پیش کیا جاتا ہے :

"دنیا میں اتفاق یا حادثہ کوئی چیز نہیں ہے اور اس بحث کو رومیوں سے پوچھا جاسکتا ہے کیونکہ جب تک فرمازدائی میں ان کا پروگرام منظم رہا، فتح و نصرت انہیں نصیب ہوتی رہی، لیکن جب انہوں نے اپنے پروگرام میں تبدیلی پیدا کی اور دوسرا لائحہ عمل اپنایا تو مسلسل ہستیوں کی طرف آتے گئے۔ ہر سرکاری نظام میں کچھ عمل و اسباب کا عمل دخل خواہ وہ اخلاقی ہو کہ جہانی اس نظام کو سرحد بندی عطا کرتا ہے یا پھر تباہی و بربادی کے دلائل میں دخیل دیتا ہے، تمام اتفاقات، تمام حادثات اور تمام واقعات انہی اسباب کے زیر اثر رہے ہیں۔ اگر حادثاتی طور پر کوئی عہدہ کسی حکومت کی بھٹا الٹ دیتا ہے تو یقیناً اس میں ایسے کئی اسباب کا اثر ہوگا جو وہ مہر کہ بن کر اس حکومت کا تختہ الٹ دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ رفتار و روش یا سیریلوگ وہ اصل بنیاد ہے کہ جو تمام جزئی اتفاقات کا سبب بنتی ہے۔"

قرآن کریم اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ تو میں اور معاشرے اس اعتبار سے کہ قوم اور معاشرہ ہیں (صرف افراد نہیں) ان آداب و رسوم، ان کے قوانین اور ان کا نسب اور اور بھی ان روایات اور ان قوانین کے مطابق ہوتا جنہیں وہ منزل عمل میں لاتے ہیں۔ مشترک سرگزشت رکھنے سے مراد معاشرہ کے آداب و روایات سے وابستگی پیدا کرنا ہے بنی اسرائیل کی قوم کے لئے ارشاد ہوتا ہے :

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ۖ فَاذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي مِيقَاتٍ فَجَاءُ سَوَاحِلُ الدِّيَارِ وَرَحْنَا وَعَدْلُ تَفَعُّلًا ۚ ثُمَّ دَنَا كُفًّا أَلَيْسَ لَكُمُ الْكُرْهُ عَلَيْنَا مِمَّا دَنَاكُمْ

بما موالی و بنین وجعلنا کفر اکثر نصیرا... وان اسأتم فلها
فان اذ جاء وعد الاخره لیستویا وجعلکم ولید خلوا
المسجد کما دخلوه اذل مرق ولتبروا ما علوا تنبیرا
عسی ربکم ان یرحمکم وان عدتکم عدنا وجعلنا جهنم
للكافرین حصیرا۔ ۱۷

”اور ہم نے (آسمانی کتابوں میں سے) ایک کتاب میں بنی اسرائیل کو یہ خبر
دے دی تھی کہ تم ضرور بالضرور زمین میں دو مرتبہ فساد اور بڑی سرکشی کرو گے۔
پھر جب پہلی سرکشی سے متعلق وقت انتقام آئے گا تو ہم بڑے جنگ آور اور نڈاڑا
لوگوں کو تمہارے خلاف بھیجیں گے اور حالت یہ ہوگی کہ وہ تمہارے گھروں میں گھس
آئیں گے اور یہ وعدہ پورا ہو کر رہے گا۔ پھر تم نہیں (تمہاری پیشانی اور سیدھے
راستے کی طرف لوٹ آنے کے باعث) ان پر دوبارہ غلبہ دیں گے۔ اور ال
اور افراد سے تمہاری مدد کریں گے اور تعداد میں تمہیں بڑھا دیں گے۔ پس اگر تم
جی کر دو گے تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لئے ہو گا اور اگر بدی سے پہنکار ہو گے
تو اس میں بھی تمہاری اپنی ذات متاثر ہوگی (یعنی ہمارا طریقہ اور ہمارا قانون
اپنی جگہ مستحکم اور اٹل ہے اور کچھ ایسی شرائط ہیں جن میں ہم لوگوں کو قوت و
قدرت و عزت و استقلال عطا کرتے ہیں اور کچھ ایسی شرائط ہیں جن میں
دوسروں کے امتیاز انہیں ذلیل و خوار ہونا پڑتا ہے۔) پھر جب (برائی اور تباہی
کی طرف بازگشت کے نتیجے میں) تم سے تمہارے دوسرے انتقام کی باری

آئے گی تو اہم دوسرے ماحبان قوت و طاقت کو تم پر مسلط کر دیں گے، انکو
وہ تہار امنے بگاڑ دیں اور اسی طرح مسجد میں گھسیٹیں، جس طرح پہلے گھسیٹے
تھے اور جس چیز پر غلبہ حاصل کریں اُسے سختی سے مٹا دیں۔ (اگر تم باورداشت کی
طرف لوٹ آئے تو امید ہے کہ خدا پر اپنی رحمت کو تہار سے شامل کر لے
اور اگر تم نے پھر وہی کیا اور برائی کی طرف لوٹ آئے تو ہم بھی وہی کریں گے اور پھر
تم پر دشمن اور سزا کو معین کر دیں گے۔

یہ آخری جملہ "ذائقہ عدم عدنا" (تم جس قدر تباہی کی طرف لوٹو گے ہم اسی قدر دشمن کے ہاتھوں
تہیں ذلیل کریں گے) اس توجہ کے ساتھ کہ مخاطب فرد نہیں قوم و ملت ہے، معاشرہ پر محیط
قوانین کی ملکیت کو ظاہر کرتا ہے۔

جبر یا اختیار

جو بنیادی مسائل اہل دانش کے درمیان خاص طور پر اس موجودہ صدی میں زیر غور ہیں، ان میں
ایک مسئلہ سماج کے مقابل فرد کے جبر یا اختیار کا مسئلہ ہے۔ عبارت دیگر یہاں اجتماعی روح کے
مقابل نفس و احد کے جبر و اختیار کی گفتگو ہے۔ اگر ہم معاشرے کی ترکیب کے مسئلے میں پہلے نظر کو
مانتے ہیں اور معاشرے کی ترکیب کو محض اعتباری جانتے ہیں اور مکمل انفرادی اصلیت پر ہمارا
عقیدہ ہے تو اس میں اجتماعی جبر کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہاں سوائے فرد اور انفرادی کس بل کے
اجتماعی قوت و طاقت نامی کوئی اور شے موجود نہیں جو فرد کو اپنے احکامات کے زیر اثر لائے
اور معاشرتی جبر رونما ہو۔ اب اگر کوئی جبر رونما ہوتا ہے تو اس کا تعلق اجتماعی جبر کے حامیوں کی
راے کے برخلاف معاشرے سے نہیں فرد یا افراد سے ہے۔ اب اگر ہم جو تھے نظریے کو

مانتے ہیں اور فرد کو انسانی شخصیت کے اعتبار سے ایک عام مادہ اور ایک خالی برتن تصور کرتے ہیں اور فرد کی تمام انسانی شخصیت، اس کی عقل اور اس کے ارادے کو کہ جو اس کے اپنے اختیار میں ہے اجتماعی عقل اور اجتماعی ارادے کا پر تو جانتے ہیں اور اسے اجتماعی روح قرار دیتے ہیں کہ جو اپنے اجتماعی مفاد کے حصول کے لئے اپنی اکائی میں ایک انفرادی غریب بن کر آیا ہے اور آخر کار اگر ہم اسے محض اجتماعی اصلیت جانیں تو پھر اجتماعی امور میں فرد کی آزادی اور اس کے اختیار کا تصور باقی نہیں رہتا۔

فرانس کے سماجی علوم کے ماہر "امیل دورکیم" کہ جو اس حد تک اجتماعی اصلیت کا قائل تھا کہتا ہے: معاشرتی امور اور درحقیقت وہ انسانی امور جن کا تعلق کمانے پینے اور سونے جیسے حیوانی رشتے سے نہیں ہے کسی فرد کے نکر و ارادے سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ معاشرہ انہیں جوڑ میں لاتا ہے اور اس کی تین خصلتیں ہیں: بیرونی ہونا، جبری ہونا اور عمومی ہونا بیرونی ہونا اعتبار سے ہیں کہ وہ جو فرد سے باہر یعنی معاشرے سے فرد پر لاگو ہوتے ہیں اور معاشرہ انہیں فرد کے حوالے کرتا ہے اور فرد معاشرے کے زیر اثر اسے قبول کرتا ہے۔ آداب، اخلاقی اور معاشرتی رسمیں، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے سے اسے ملتی ہیں اور اس اعتبار سے جبری ہیں کہ خود کو فرد پر شونستی ہیں اور فرد کی ضمیر، اس کے احساسات، اس کی مقاصد اور اس کے اندیشے و انکار کو اپنے رنگ اور اپنے قاب میں لاتی ہیں اور جبری ہونا عمومیت کی دلیل ہے۔

لیکن اگر ہم تیسرے نظریے کو اپناتے ہیں اور اس میں فرد کو بھی اصلیت دیتے ہیں اور معاشرہ کو بھی۔ اگرچہ معاشرہ افراد پر غالب ہے لیکن افراد انسانی مسائل اور سماجی امور میں مجبور نہیں ہیں۔ "دورکیم" کے جبر میں انسان کی اس فطرت سے غفلت برتی گئی ہے جو جوہر کی مثال کے ساتھ اس کے مزاج کا حصہ ہے۔ یہ فطرت انسان کو ایک خاص طرح کی حریت اور امکان و آزادی عطا کرتی ہے۔ جس کے باعث وہ معاشرے کی شونستی جانے والی بدعقلی کے مقابل مضبوط

ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فردا در معاشرے کی گفتگو میں ایک طرح کا "امر بین الامرین" سمجھ کر کرنا قرآن کریم جہاں معاشرے کے لئے طبیعت، شخصیت، مینیت، توانائی، حیات، موت اجل، ضمیر اور اطاعت و عصیان کا قائل ہے وہاں صریحاً فرد کو از نظر امکان ایک مگر توانا اور مقتدر معاشرے کے احکام سے حکم عدولی میں آزاد اور توانا جانتا ہے اور اس کے لئے جو جمل استعمال کیا ہے وہ "فطرہ اللہ" ہے، سورۃ نسا کی ۹۷ آیت میں اس گروہ کی نسبت جو ایک معاشرے میں اپنے آپ کو "مستضعف" و ناتوان جانتا تھا اور فطری ذمہ داری و مستزاری کے لئے اسی توانائی کو عذر بناتا تھا اور درحقیقت خود کو معاشرے کے مقابل مجبور پیش کرتا تھا ارشاد ہوتا ہے: ان کا مذکر کسی طرح بھی قابل قبول نہیں اس لئے کہ کم از کم وہ یہ تو کہہ سکتے تھے کہ اپنے آپ کو اس سماجی ماحول سے نکال کر دوسرے سماجی ماحول میں منتقل کرتے۔ یا پھر دوسری بگ ارشاد ہوتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَىٰ ثُمَّ حَسْبُ
لِلسَّاجِدِينَ إِيَّانَ تَمْخُودُ أَنْفُسُكُمْ فِي ضَلَالَةٍ مِّنْ دُونِهَا هِيَ الْغُرُورُ
کی گمراہی (لازمی طور پر) تمہاری گمراہی کا سبب نہیں ہو سکتی۔

"ذُر" سے متعلق مشہور آیت کہ جس کا اشارہ انسانی فطرت کی طرف ہے اس گفتگو کے بعد کہ خداوند عالم نے توحید کے عہد کو انسان کے وجود اور اس کی ذات میں مودیا ہے، گوشت گزار کرتا ہے، اور یہ اس لئے ہے تاکہ تم بعد میں یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے باپ دادا مر گئے تھے اور ہمارے پاس کوئی چارہ کار نہیں تھا، ہم مجبور تھے کہ اپنے باپ دادا کی سنت پر باقی رہیں ماس اہل فطرت کے بعد اب کسی جبر یا مجبوری کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قرآنی تعلیمات سر تا سر مسئولیت اور ذمہ داری کی اساس پر قائم ہیں، اپنی اور معاشرے کی ذمہ داری، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معاشرے کی برائیوں اور بدعنوانیوں کے خلاف فرد کے قیام کا حکم نامہ ہے۔ قرآن مجید کے بیشتر قصص و حکایات برائی کے ماحول کے مقابل فرد کے سینہ سپر ہونے سے عبارت ہیں، جناب نوح، جناب ابراہیم، جناب موسیٰ، جناب عیسیٰ، جناب رسل اللہ، اصحاب کہف اور مؤمن آل فرعون وغیرہ سب کے سب اسی معجزے کے حامل ہیں۔ سماج اور سماجی ماحول میں افراد پر ہر کے واسطے کی بنیاد یہ تصور ہے کہ حقیقی ترکیب کے لئے لازمی ہے کہ ہزار ایک دوسرے میں مدغم ہو جائیں اور کثرت "کل" کی لاکھ میں جذب ہو کر ایک تازہ حقیقت سامنے لائے یا فرد کی شخصیت آزادی اور استقلال کو مانا جائے اور ترکیب کی بحالی اور معاشرے کی عینیت کو رد کیا جائے جیسا کہ پہلے اور دوسرے نظریے میں معاشرے اور فرد کی عینیت کے تضاد پر گفتگو ہے یا پھر "دور کا بی" نظریے کی طرح ترکیب کی اصلیت اور معاشرے کی عینیت کو تسلیم کیا جائے اور فرد کی شخصیت، استقلال اور آزادی کو ٹھکرایا جائے۔ ان دونوں کی بچائی ناممکن ہے اور چونکہ عمرانیات اپنے تمام دلائل کی رو سے معاشرے کی عینیت کو تسلیم کرتی ہے، لہذا فرد سے متعلق گفتگو کو رد شدہ سمجھا جانا چاہئے۔

سچ تو یہ ہے کہ فلسفی نقطہ نظر سے تمام حقیقی ترکیبوں کو یکساں نوعیت کا نہیں سمجھنا چاہئے۔ جمادات اور حیات سے عاری موجودات میں کہ جن میں باصطلاح اہل فلسفہ صفت ایک بسیط قوت کا رفرما ہے اور جو تعبیر فلاسفہ "علی وتیرہ واحدہ" پر قائم ہیں اجزاء اور خواہ ایک دوسرے میں مکمل طور پر اوٹاؤں ہوتے ہیں اور ان کا وجود، وجود کل میں مکمل طور پر مل کر جاتا ہے، جسے پانی کی ترکیب میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، لیکن عینی ترکیب، بلندی اختیار کر کے گی اجزاء کل کی نسبت زیادہ نسبی استقلال کے حامل ہوں گے اور عین وحدت کے ساتھ ایک طرح کی کثرت اور عین کثرت کے ساتھ وحدت کا نظہر ہو گا اور یہی کچھ انسان میں ہم دیکھتے

ہیں کہ وہ مین و عدت کے ساتھ ایک عجیب کثرت کا حامل ہے کہ جہاں صرف یہی نہیں کہ اس کے اندر کی طاقتیں اپنی کثرت کو ایک حد تک محفوظ رکھتی ہیں بلکہ ان میں ایک طرح کا تضاد اور دائمی کشمکش برقرار رہتی ہے۔ معاشرہ فطرت کے بلند ترین موجودات سے ہے اور اس کو ترکیب میں لانے والے اجزاء کا یہی استقلال اس سے کہیں بلند تر ہے۔

پس اس اعتبار سے کہ افراد بشر ایک معاشرے کے اجزاء ہیں، اپنے فطری اور انفرادی وجود میں معاشرے سے زیادہ فطری عقل اور ارادے کے مالک ہیں نیز یہ کہ فطرت کے اعلیٰ ترکیب و مراتب میں اجزاء کا یہی استقلال محفوظ رہتا ہے، یہ جامعتی روح کا حامل حضرت انسان مجید اور مسکوب الاختیار نہیں ہے۔

سماجی تقسیمات اور ان کی طبقہ بندی

معاشرہ باوجود وحدت کے اپنے اندر گروہوں، طبقوں اور مختلف اصناف میں کہہاں متضاد صورتیں بھی نکل آتی ہیں جیسا ہوا ہے۔ یہ صورت حال اگر کئی نہیں تو کم از کم بعض معاشروں کا یہی حال ہے اور ممکن ہے، معاشرہ اپنی عین وحدت میں اندرونی طور پر مختلف اور کئی متضاد طبقوں میں منقسم ہو۔ پس معاشرہ وحدت کے ساتھ عین کثرت اور کثرت کے ساتھ عین وحدت کا حامل ہے اور حکما و اسلام کی اصطلاح میں سماج پر کثرت میں ایک طرح کی وحدت اور وحدت میں کثرت کا فرما ہے۔ چنانچہ الجواب میں معاشرہ کی وحدت پر گفتگو کرتے کہ وہ وحدت کس نوعیت کی ہے اب گفتگو معاشرہ کی کثرت سے متعلق ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے؟

یہاں دو مشہور نظریے ہیں، ایک نظریہ کا تعلق امریکی مائیت اور ڈیالیکٹک (مذاہفہ مضامین) اقتصاد پر ہے۔ اس نظریے کے مطابق جس کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی یہ موضوع اصل مالکیت کا تابع ہے۔ وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کا فقدان ہے، مثلاً، گذشتہ ایضاً والا سوشلسٹ معاشرہ یا تاریخ کے دھارے پر آئندہ آنے والا سوشلسٹ معاشرے بنیادی طور پر ایک مرکزیت کے حامل ہیں لیکن وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کی بالادستی ہے حتیٰ طور پر دو طبقوں کے حامل ہیں۔ پس معاشرہ یا تو ایک طبقے کا حامل ہے یا دو کا اور اس کی کوئی تیسری شق نہیں ہے۔ دو طبقے رکھنے والے معاشروں میں انسان دو گروہوں میں بٹ جاتا ہے ایک استحصال کرنے والا اور دوسرا استحصال ہونے والا۔ اور سوائے ان دو حکم و حکومت گروہوں کے تیسرا کوئی گروہ موجود نہیں۔ یہی دو گروہ آرٹ، فلسفہ، اخلاق، مذہب اور سماج کے ہر صوبہ اپنے اثرات مرتب کرتے ہیں جن کے باعث ان میں در رنگ پائی جاتی ہے اور پھر انی نوعیت

کے ساتھ ایک خاص اقتصادی طبقے کے رنگ میں یہ دونوں سماج پر اپنی حکومت کرتے ہیں اور اگر بالفرض ایک فلسفہ، ایک مذہب یا ایک اخلاق سماج پر حاکم ہو تو پھر بھی اس کا رنگ انہی دو طبقات ہی کے رنگوں میں سے ایک رنگ ہوگا جسے دوسرے طبقے پر ٹھونکنا ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کسی معاشرے کی ایک طبقے یا کئی طبقوں سے وابستگی کا انحصار اصل مالکیت پر نہیں ہے بلکہ ثقافتی، اجتماعی، نسلی اور آئیڈیالوجی کی عقل و اسباب بھی کسی معاشرے کو کئی طبقوں میں بانٹ سکتے ہیں، خاص طور پر ثقافتی اور آئیڈیالوجی کی اسباب اس میں بنیاد کی کردار ادا کر سکتے ہیں اور سماج کو صرف دو نہیں بلکہ کئی طبقوں میں مستند و مسورت کے ساتھ بانٹ سکتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح اصل مالکیت کی شرط کے ساتھ وہ معاشرے کو ایک طبقے میں لاسکتے ہیں۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن سماج کی کثرت کے بارے میں کس نقطہ نظر کا حامل ہے کیا وہ کثرت و اختلاف کے حق میں ہے اور اسے تسلیم کرتا ہے یا نہیں اور اگر تسلیم کرتا ہے تو کیا طبقوں کے بارے میں اس کے نزدیک معاشرہ دو طبقوں کا حامل ہے اور وہ بھی مالکیت اور استحصال کی بنیاد پر یا کوئی اور صورت اس میں کاغذ ہے؟ میرے خیال میں معاشرے اور اجتماع سے متعلق قرآنی لغات کا استخراج اور ان لغات کے مفہیم میں قرآن کے نقطہ نظر کا تعین ہی قرآن کے نظریے کو صحیح طور پر واضح کر سکتا ہے۔

قرآن کی سماجی لغات کی دو قسمیں ہیں، بعض سماجی لغات کا تعلق سماجی آثار سے ہے، جہاں ملت، شریعت، شرع، منہاج، سنت اور اس جیسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور ان پر گفتگو ہماری بحث سے باہر ہے لیکن وہ دوسرے الفاظ جو سب کے لئے یا انسانی گروہوں کے لئے اجتماعی عنوان کے حامل ہیں صحیح طور پر قرآن کے رخ نگاہ کو مشخص کر سکتے ہیں، جیسے قوم، امت، خاص، شعوب، قبائل، رسول، نبی، امام، ولی، مؤمن، کافر، منافق، مشرک و مذہب، مہاجر، مہاجر،

صدیق، شہید، متقی، صالح، عالم، مصلح، مفید، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، عالم، نامح، غلیظ،
 ربانی، ربی، کاہن، رہبان، احبار، جبار، عالی، مستعلی، مستکبر، مستعنت، مسرت، مشرف،
 عاشق، ملار، ملوک، ملنی، فقیر، ملوک، مالک، حر۔ عجب، رب وغیرہ

البتہ نظامِ ان سے مشابہت رکھنے والے دوسرے الفاظ بھی یہاں ہیں جیسے: مصلح،
 مخلص، صادق، متفق، مستغفر، نائب، عابد، حامد اور ان جیسے دیگر الفاظ، لیکن یہ الفاظ
 جاحنون اور گروہوں سے ہٹ کر خاص طور پر ایک سلسلہٴ افعال کے عنوان سے ذکر کی منزل
 میں آئے ہیں۔ اسی لئے ان کے بارے میں یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ ان میں گروہوں، جہتوں
 اور سماجی تنظیمات کی گفتگو ہو۔

اب یہ ضروری ہے کہ ان آیتوں کا جن میں پہلے گروہ کے الفاظ کا تذکرہ ہے اور خاص طور پر
 وہ آیتیں کہ جو سماجی معین راہ سے متعلق ہیں۔ بنظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ بات کمال جائے کہ ان
 سب کو دو گروہوں میں سمویا جاسکتا ہے یا ان کے لئے متعدد گروہوں کی ضرورت ہے؟ اگر
 بالفرض انہیں دو گروہوں میں سمویا جاسکتا ہے تو کن دو گروہوں کو ان کے لئے منتخب کیا جائے؟
 یعنی کیا ان سب کو اعتقادی متین راہ پر مشتمل گروہ میں کہ جو مؤمن اور کافر سے عبارت ہیں،
 سمویا جائے یا اس کی بنیاد اقتصادی متین راہ پر غنی اور فقیر کے زمرے میں ہو؟ عبارت دیگر
 یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کیا یہ تقیسات انجام کار ایک اصلی تقسیم پر منتہی ہوتی ہیں یا دیکھنا باقی
 تمام تقیسات فرعی ہیں یا نہیں؟ اور اگر ایک تقسیم پر منتہی ہوتی ہیں تو وہ اصلی تقسیم کیا ہے؟
 بعض لوگوں کا خیال ہے معاشرے سے متعلق قرآن کا نقطہ نگاہ دو طبقوں کا حامل ہے۔ قرآن
 کی رو سے معاشرہ پہلی مرتبہ اور پہلے درجہ میں حاکم، مصلح، مالک اور پھر محکوم، نوکر اور غلام کے
 حلقوں میں منقسم ہے۔ حاکم طبقہ وہی ہے جسے قرآن ”مستکبرین“ کی تعبیر سے یاد کرتا ہے
 اور محکوم حلقے میں وہ لوگ ہیں جنہیں قرآن ”مستضعفین“ کا نام دیتا ہے۔ مؤمن و کافر یا مؤمن

اور مشرک یا صالح و فاسد جیسی تمام تقسیمات فرعی پہلو کی حامل ہیں۔ یعنی یہ ظالم طاقتیں اور
 بے جا ظلم ہے جو کفر و شرک و نفاق کو رد و دہ میں لاتا ہے اور اس کے مقابلے پر مظلومیت
 انسان کو ایمان، ہجرت، جہاد، صلاح، اصلاح اہل ان جیسی چیزوں کی طرف کھینچتی ہے۔
 عبارت دیگر وہ باتیں جنہیں قرآن علمی، اخلاقی یا اعتقادی انحراف سے یاد کرتا ہے، بنیادی طور پر
 اقتصادی و رابطہ کی خاص کیفیت یعنی عمل استعمال سے پھرتی ہیں اور وہ باتیں جن کی قرآن اعتقادی
 اخلاقی یا علمی اعتبار سے تائید و تاکید کرتا ہے بنیادی طور پر مظلومیت اور محکومیت سے وجود میں
 آتی ہیں۔ انسان کی طبیعت فطرتاً اور جبراً مادی زندگی کو سنوارنے کی طرف ہے۔ مادی
 حالات میں تبدیلی کے بغیر لوگوں کے روحانی، نفسانی اور اخلاقی حالات میں تبدیلی ناممکن ہے
 اور یہی وجہ ہے کہ قرآن طبقاتی مبارزہ کی شکل میں سماجی مبارزات کو صحیح اور بنیادی قرار دیتا ہے
 یعنی وہ اقتصادی یا اخلاقی مبارزہ کی نسبت اجتماعی مبارزہ کو افضلیت دیتا ہے۔ قرآن کے اعتبار
 سے کافر، منافق، مشرک، فاسق، فاجر اور ظالم ان گروہوں سے ابھرتے ہیں جنہیں قرآن "مصرّف"
 "مصرف" "علاء" "ملوک" "مستکبر" اور ان جیسے ناموں سے یاد کرتا ہے اور یہ ممکن
 نہیں کہ ایسے گروہ متقابل جیتے سے ابھریں اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح پیغمبر، رسول اللہ
 صدیق، شہید، مجاہد، مجاہد اور مومن، مستضعف گروہ سے ابھرتے ہیں اور متقابل طبقہ سے
 ان کا ابھرنا غیر ممکن ہے پس یہ استکبار و استغناء ہے کہ جو سماجی مزاج کو بناتا ہے اور
 انہیں ایک معین راہ پر لاتا ہے اور اپنے "مناظر" و "شکلیات" کو ان میں بھر دیتا ہے۔
 قرآن نہ صرف یہ کہ ان گروہوں کو مستکبر و مستضعف کے دو اصلی طبقوں کی جگہ گاہ بناتا
 ہے بلکہ صداقت، عفاف، اخلاص، عبادت، بصیرت، رافت، رحمت، قنوت، خشوع
 انفاق، ایثار، خشیت اور فروتنی جیسے صفات و ملکات کے ایک سلسلے کی طرف بھی اشارہ
 کرتا ہے اور اس کے مقابلے پر کذب، خیانت، فخر، ریا، نفس پرستی، کوردلی، قسوت

نمل اور تکبر جیسی برائیوں کو بھی پیش کرتا ہے۔ وہ پہلے گروہ کی خصوصیات کو زمین پر کمزور بنائی نکالی
جہالت کے صفات اور دوسرے گروہ کی خصوصیات کو کمزور بنانے والوں کی صفات سے
جانتا ہے۔

پس کمزور بنانا اور کمزور بننے پر مشتمل دائرہ عمل نہ صرف مختلف اور متضاد گروہوں کا
مرکز ظنوع ہے بلکہ متضاد اخلاقی صفات و کمالات بھی اس سے پیدا ہوتی ہیں اور یہ تمام اختیارات ،
تمام میلانات ، تمام معین راستے اور یہاں تک کہ تمام ثقافتی اور مدنی اثرات و تعلیمات کی بنیاد ہے
کمزور بنانے والے طبقہ سے ابھرنے والا اخلاق ، فلسفہ ، آرٹ ، علم و ادب اور مذہب ، اسکی
مساوی بلا وستی کا مظہر ہے اور سب کا سب اپنے سے متعلق حالات کی توجیح میں ہے اور وجہ توقع
انجام ہے لیکن اس کے برخلاف مستضعفین یا زمین پر کمزور بنائے جانے والے طبقہ کا اخلاق
فلسفہ ، علم و ادب ، آرٹ اور مذہب ، مفید ، حرکت آفرین اور انقلابی ہے۔

مستحکم یا جابر حکمران طبقہ اپنی اقامت اور امتیازی خصوصیات کے باعث تائید و تائید
روایت پسند اور عافیت طلب ہے جبکہ مستضعف و محکوم طبقہ اس کے برخلاف صاحب
فکر و نظر ، روایت شکن ، انقلابی ، مصمم اور پر جوش و پر عزم ہے۔

مختصر یہ کہ ان افراد کے عقیدہ کے مطابق قرآن اس نظریہ کی تائید کرتا ہے کہ وہ چیز جو انسان
کو بناتی ہے ، اس کے گروہ کو متعین کرتی ہے ، اسے رنج حیات دیتی ہے اور اس کے
فکری ، اخلاقی ، مذہبی اور آئیڈیالوجیکی مقام کو معین کرتی ہے وہ اس کی معاشی حالت ہے
اور مجموعی طور پر قرآنی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن نے اپنی تعلیمات کو اسی بنیاد پر
قائم کیا ہے۔

اس اعتبار سے ایک خاص طبقہ سے وابستگی ہر شے کا معیار ہے اور اسی معیار کے
ذریعے ہم دعووں کی جانچ ہو سکتی ہے ، مؤمن ، مصلح ، رہبر یہاں تک کہ نبی یا امام کی تائید

مکذیب بھی اسی کسوٹی کے ذریعے ہر فی چاہیے۔

یہ نظریہ حقیقتاً انسان اور معاشرے کی نسبت ایک مادی استنادِ فکر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن نے افراد کے اجتماعی تمرکز پر بطور خاص تکیہ کیا ہے۔ لیکن کیا اس کا یہ مفہوم ہے کہ قرآن تمام تقسیمات اور تمام طبقہ بندیوں کو اسی معیار پر توجیہ کرتا ہے؟ ہمارے اعتبار سے انسان، عالم اور معاشرے سے متعلق اسلامی استنادِ فکر سے اس نوعیت کا استنادِ فکر ہمہ جہت نہیں ہے۔ اور قرآنی مسائل میں ایک سطحی مطالعے سے اسے ہرادی ہے۔ اور چونکہ ہم کتاب کے اسی باب میں جہاں تاریخ پر اس عنوان سے بحث ہوئی ہے کہ ”کیا طبیعت تاریخ آوی ہے“ اس موضوع پر مکمل گفتگو کریں گے لہذا فی الوقت اس موضوع کو یہیں رہنے دیتے ہیں۔

معاشروں کی یگانگت یا ان کا تنوع بہ اعتبار ماہیت

اس مسئلہ کا بیان بھی جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے ہر مکتب فکر کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ اس گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کیا تمام انسانی معاشرے ایک آئیڈیالوجی کے تابع ہو سکتے ہیں یا معاشروں کا تنوع، تنوع آئیڈیالوجیز کا خواستار ہے اور ہر قوم، ہر ملت، ہر تمدن اور ہر ثقافت کو اپنی خاص آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے کیونکہ آئیڈیالوجی ان مضموبوں اور ان راستوں سے عبارت ہے کہ جو معاشرے کو کمال و سعادت کی طرف لے جاتی ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ ہر تنوع، اپنی ایک خاص استعداد اور ایک علیحدہ آشود خواص کا حامل ہے اور اپنے سے متعلق اس کا مخصوص کمال و سعادت، اس کے انتظار میں ہے، ہرگز کسی گھوڑے کی اچھالی اور اس کی شان عین و بنے بالسان کی اچھالی اور شان جیسی نہیں ہے۔

پس اگر تمام معاشروں کے لئے اصالت و عینیت کو فرض کر لیا جائے اور وہ سب ایک ذات، ایک طبیعت اور ایک ماہیت کے حامل ہوں تو ان کے لئے ایک واحد آئیڈیالوجی ممکن ہو سکتی ہے اور ان کے اختلافات بھی انفرادی اختلافات کی حدود میں، ایک نوعیت کے ہوں گے۔ اور ہر زندہ آئیڈیالوجی انفرادی اختلافات کی حدود میں انعطافات اور قابلیت انعطاف رکھ سکتی ہے لیکن اگر معاشرے طبیعتوں، ماہیتوں اور ذات میں مختلف ہوں گے تو یہ فطری امر ہے کہ ان کے مندرجہ، ان کے لائحہ عمل، ان کے آئیڈیاز اور ان کے کمال و سعادت سے متعلق خصوصیت بھی مختلف ہوگی اور ایک آئیڈیالوجی ان کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

بالکل یہی صورت آپ کو وقت کے دو کس پر گزرتے ہوئے معاشروں کے انقلابات میں ملتی ہے۔ کیا معاشرے اپنے انقلابات کی راہ میں اپنی نوعیت اور ماہیت بدل دیتے ہیں اور ان کی

فروعیت میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے؟ یا ان کے سماجی انقلابات کی نوعیت گویا نوع سے ایک فرد کی سی ہے کہ جہاں ان کی نوعیت و ماہیت تمام انقلابات میں محفوظ رہتی ہے؟

پس پہلے مسئلہ کا تعلق معاشرے سے ہے اور دوسرے کا تاریخ سے۔ ہم فی الحال پہلے مسئلے کے بارے میں گفتگو کریں گے اور دوسرے مسئلے کو تاریخ کی بحث میں لایا جائے گا۔

محرمات کا مطالعہ یہ بتائے گا کہ معاشروں کے درمیان مشترک ذاتی خواص پر مشتمل سطح موجود ہیں یا نہیں؟ یا ان کے آپس میں اختلافات ان امور میں ہیں کہ جنہیں ہم سطحی کہہ سکتے ہیں اور مسبب یا معلول معاشرے کی ذات اور طبیعت سے باہر ہے اور معاشرے کی ذات اور طبیعت سے تعلق رکھنے والی تمام چیزیں یکساں ہیں یا پھر بنیادی طور پر معاشرے اپنی ذات اور طبیعت میں مختلف ہیں، اور اگر بالفرض برزخی شرائط کے اعتبار سے ان میں یکسانیت ہو تو ان کا مختلف ہو گا اور یہ خود وہ راستہ ہے جسے فلسفہ ان اشیاء کے لئے پیش کرتا ہے کہ جو ایہام کا شکار ہیں۔

یہاں ایک نزدیک کا راستہ بھی موجود ہے اور وہ خود حضرت انسان ہے۔ انسان کے بارے میں ایک امر مسلم یہ ہے کہ انسان نوعاً واحد ہے۔ باعتبار بیا کو بھی انسان جب سے وجود میں آیا ہے اس میں کوئی بیا کو جیکل تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہے۔ بعض دانشوروں کا کہنا ہے حضرت ختنے جانداروں کے سیر تکاملی کو انسان تک پہنچا کر راستہ بدل دیا اور تکامل کو عمل زینت سے سماج میں منتقل کر دیا اور اس کا عمل ارتقاء جسمانی گزیر گا۔ سے روحانی اور معنوی گزیر گا، میں منتقل ہو گیا۔

گد مہشتہ میں ہم انسان کے بالذات سماجی ہونے کے باعث میں اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ انسان جو انواع کا نہیں بلکہ نوع واحد کا حامل ہے۔ اپنی فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے سماجی ہے یعنی انسان کا سماجی رجحان اور اس کا گرد و جماعت کی صورت میں رہنا، اس کی نوع اور اس کی ذات کا حصہ ہے۔ انسان اس کال تک پہنچنے کے لئے جس کی صلاحیت اس میں رکھ دی گئی ہے، اجتہادی میلان کا حامل ہے اور اس کے لئے لڑیں ہو کر رہے۔ اجتہادی زندگی خود ایک

وسیلہ ہے کہ جو انسان کو اپنے منتہائی کمال تک پہنچاتا ہے اور یہ انسان کی نوعیت ہے کہ وہ اجتماعی حیات کی راہ اختیار کرتا ہے۔ بیدارت و گیزا اجتماعی حیات خود اپنے مقام پر انسانی فطرت کے زیر اثر ہے۔ انسانی سرشت جب تک انسان باقی ہے اپنی مصروفیت جاری رکھتی ہے۔ پس انفرادی حیات یا یوں کہہ لیجئے انسان کی انسانی فطرت پر اجتماعی حیات کا دار و مدار ہے اور چونکہ انسان نوع واحد ہے لہذا انسانی معاشرے بھی یکساں ذات، یکساں طبیعت اور یکساں اہمیت کے حامل ہیں۔

اگر ہم جو تھے نظریے کو معاشرے کی ترکیب میں تسلیم کریں اور افراد کو شخصیت رکھنے والے قابل جذب مادوں اور ظرفیت رکھنے والے خالی برتنوں کی طرح نہ جانیں اور منکر فطرت ہو جائیں تو ہم نوعی اختلاف کو فرضیہ اور معاشروں کی حقیقت کو پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ ”دور کہا می“ انداز فکر میں کسی طرح قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پہلا سوال جو اس میں لا جواب رہ جاتا ہے یہ ہے کہ اگر اجتماعی حیات کے ابتدائی سراٹھنے فردیت اور فطری یا حیاتی پہلو سے عاری ہیں تو پھر وہ کہاں سے وجود میں آئی ہے؟ کیا خالصتاً عدم سے اس کا وجود نمودار ہوا ہے؟ کیا اجتماعی حیات کی توجہ کے لئے یہ کہنا کافی ہو گا جب سے انسان کا وجود رہا ہے معاشرہ اس کے ساتھ ہے؟ علاوہ ازیں خود ”دور کہا می“ کہتا ہے کہ اجتماعی امور وہ امور ہیں کہ جن کا تعلق معاشرے سے ہے اور سماج نے انہیں خلق کیا ہے۔ مذہب، اخلاق اور سہر جیسی چیزیں ہر معاشرے میں رہی ہیں اور ہمیشہ رہیں گی اور خود ”دور کہا می“ کی تعبیر کے مطابق یہ سب چیزیں ”ہیشگی“ اور ”جمہ جانیٹ“ رکھتی ہیں۔ اور یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ”دور کہا می“ بھی اجتماعی حیات کے لئے ماہیت اور نوعی اکائی کا قابل ہے۔

اسلامی تعلیمات کہ جو دین کے لئے ایک واحد نوعیت کی قابل ہے اور شریعت کو فطری اختلافات جانتی ہے اور پھر دوسری طرف ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ دین انفرادی اور اجتماعی ارتقاء

سے متعلق لایحیح عمل کے سوا کچھ بھی نہیں اس بات کو پیش کرتی ہے کہ ان تعلیمات کی بنیاد معجزوں کی نوعی وحدت پر ہے اور اگر معاشرے نوعیت کے اعتبار سے متعدد ہوتے تو کمال اور اس تک پہنچنے کی راہ متعدد ہوتی اور پھر مابیت ادیان کا مختلف اور متعدد ہونا لازمی تھا۔ قرآن کریم اصرار ابرام کے ساتھ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ دین تمام علاقوں، معاشروں، وقتوں اور زبانوں میں ایک سے زیادہ نہیں ہے۔ برا اعتبار قرآن ادیان (بصورت جمع) کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ دین ہمیشہ (بصورت مفرد) موجود رہا ہے۔ تمام انبیاء الہی ایک ہی دین، ایک ہی راستہ اور ایک ہی اصلی مقصد کی طرف انسانوں کو بلاتے رہے ہیں۔

شرح لکم من الدین ما وصی بہ خوفاً والذمی اوحیناً
الذک و ما وصینا جبہ ابلہیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقبیوا
الدین ولا تفرقوا فیہ ..

تبارے لئے اس سے دین کی وہی باتیں مقرر کیں جن کی بابت اس نے نوح کو
بیشتر وصیت کی تھی اور (اے رسول) جس کی بابت ہم نے تمہاری طرف
وحی کی ہے اور جس کی بابت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ و عیسیٰ کو وصیت کی تھی
وہ یہی تھی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں فرقے نہ بنو جاؤ۔

ایسی آیتیں قرآن میں کثرت سے ملیں گی جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ دین ہر زمانے، ہر علاقے اور ہر
پیشہ کی زبان پر ایک ہی رہا ہے البتہ شریعتوں کا اختلاف تو ان کے نقص و کمال پر ہے۔ دین کے
مابین ایک ہونے کی منطق انسان اور انسانی معاشرے کی اسس فکر پر ہے کہ انسان انواع نہیں
بلکہ نوح واحد ہے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح انسانی معاشرہ ایک واقعیت عینی ہونے
کے اعتبار سے انواع نہیں بلکہ نوح واحد ہے۔

معاشرہ کا مستقبل

آج کے معاشروں، تمدنوں اور ثقافتوں کو اگر ہم بالفرض نوع اور ماہیت کے اعتبار سے مختلف نہ جانیں تو کیفیت اور شکل و صورت کے اعتبار سے ان کا مختلف ہونا ناقابل انکار ہے۔ انسانی معاشرے آگے چل کر کیا صورت اختیار کریں گے؟ کیا یہ ثقافتیں، یہ تمدنیں، یہ معاشرے اور یہ قومیں بالکل اسی طرح اپنی حالت پر باقی رہیں گی یا تمدن، ثقافت اور معاشرے کی سمت انسانیت کی حرکت جاری و ساری رہے گی اور یہ سب آگے چل کر مستقبل میں اپنا روپ بدل لیں گے اور ایک رنگ میں اتر جائیں گے کہ براصل اور انسانیت کا رنگ ہو گا۔

اس مسئلے کا تعلق بھی معاشرے کی ماہیت اور اس اجتماعی اور انفرادی زندگی سے ہے جو خاص نوعیت کے ساتھ ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ظاہر ہے فطری سبائی اور اس فطری بنیاد پر کہ انسان کا سماجی وجود اس کی اجتماعی زندگی اور وہ فطری راجحان جو معاشرے کو مل جل کر زندگی گزارنے پر ابھارتی ہے ایک ایسا وسیلہ ہے کہ جسے انسان کی نوعی فطرت نے کمالی مطلق تک پہنچنے کے لئے انتخاب کیا ہے، یہ کہنا ہو گا کہ تمام معاشرے تمام ثقافتیں اور تمام تمدن ایک اکائی بننے، متحدہ شکل ہونے اور آخر کار ایک دوسرے میں مدغم ہونے کی سمت گامزن ہیں اور انسانی معاشروں کا مستقبل ایک مکمل یافتہ عالمی اکائی پر مبنی معاشرہ ہو گا کہ جس میں انسانیت سے متعلق تمام امکانی اقدار فطرت اختیار کریں گے اور یہ وہ منزل ہو گی جہاں انسان اپنے حقیقی کمال و سعادت اور اس انسانیت کو پہنچے گا کہ جو اصل ہو گی۔

قرآن کی رو سے یہ بات مسلم ہے کہ قطعی حکومت، حق کی حکومت اور باطل کی مکمل نابودی سے عبارت ہے اور انجام کار متعین کے لئے ہے۔

تفسیر المیزان لکھتی ہے: "کائنات کے بارے میں گہری جستجو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ انسان بھی کائنات کے ایک جزو کی حیثیت سے اُمید میں اپنی غایت و کمال کو پہنچے گا۔ قرآن کا یہ ارشاد کہ عالم میں استقرارِ اسلامی ایک حتمی امر ہے دراصل اسی بات کی دوسری تعبیر ہے کہ انسان کو بالآخر کمالِ مطلق تک پہنچنا ہے۔ قرآن جس منزل میں یہ گفتگو کرتا ہے کہ: مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِجُيُوشٍ يَحْكُمُ بِحُكْمِهِ وَيَجْزِي مَنْ يَشَاءُ بِمَا كَفَرَ وَأَنْ يَسْتَعِزَّ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَإِنَّهُمْ لَيَسْتَخْلِفُونَهُ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَسْلُكُنَّ لَهُمْ فِيهَا الدَّائِرَ الْأُولَى وَالْآخِرَىٰ لَئِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَسَادَ لَفِئْدَةً وَلَئِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْإِسْلَامَ لَفِئْدَةً وَلَيَسْلُكُنَّ لَهُمْ فِيهَا الدَّائِرَ الْأُولَى وَالْآخِرَىٰ لَئِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَسَادَ لَفِئْدَةً وَلَئِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْإِسْلَامَ لَفِئْدَةً"۔

خدا نے تم میں سے ان لوگوں کو جنہوں نے ایمان اور عملِ صالح سے اپنا رشتہ جڑا یہ وعدہ کرتا ہے کہ البتہ وہ انہیں زمین میں جانشین بنائے گا جس طرح کہ ان سے پہلوؤں کو جانشین بنایا تھا اور ضرور ان کے اس دین کو جسے اس نے ان کے لئے پسند کر لیا ہے۔ ان کی خاطر سے پائدار کر دے گا اور یقیناً ان کے اس خوف کو جس میں وہ ایک عرصے سے رہے ہیں امن میں بدل دے گا (وثنیوں کو مٹا دے گا) کہ پھر وہ میری ہی عبادت کریں اور کسی چیز کو اجریِ اطاعت میں ا

میرا شریک قرار نہ دیں

اس کے بعد ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے: "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِۦٓ اَفْـِٔـٰسًا" اس کی تفسیر ہے کہ میرے صلح اور شائستہ بندے ہی زمین کے وارث ہوں گے۔

اسی المیزان "میں" اسلامی ممالک کی کسر حد میں، جغرافیائی، محدود یا قرار دادی رقبے نہیں بلکہ عقیدہ ہیں "کے عنوان سے آیا ہے: "اسلام نے قومی انشعابات کی بنیاد کو اس اعتبار سے کہ تکوینی مجتمع میں موثر کردار کی حامل ہو رد کیا ہے۔ ان انشعابات کے دو اصلی وجوہات ہیں۔ ایک نسلی رابطہ کی اساس پر قائم شدہ قبیلوں کی ابتدائی زندگی اور دوسرے جغرافیائی خطوں کا اختلاف انتہی وجہ جس سے نوح انسانی کو قوموں، قبیلوں اور اختلافات زبان و رنگ میں بانٹ دیا ہے اور یہی وہ دو اسباب ہیں کہ جو آگے چل کر اس بات کا سبب بنے ہیں کہ ہر قوم ایک خطہ کو اپنے لئے مخصوص کر لے اور اسے وطن سے منسوب کر کے اس کے دفاع پر آمادہ ہو جائے۔ فکر کا یہ انداز اگرچہ کچھ اس طرح کا ہے کہ انسان اس کی طرف متماثل ہو جاتا ہے لیکن اس میں دو باتیں ایسی ہیں کہ جو تقاضائے فطرت انسانی کے خلاف ہیں اور اس بات کا سبب بنتی ہیں کہ انسان ایک "کل" اور ایک "واحد" کی صورت میں زندگی بسر کرے۔ قانون فطرت بکھرے ہوؤں کو سمیٹنے کی اساس پر قائم ہے اور اسی کے ذریعے اپنی غایتوں کو حاصل کرتا ہے اور یہ وہ امر ہے کہ جو مزاج فطرت سے ہمارے سامنے آتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اصلی مادہ عناصر کی صورت اختیار کر کے کس طرح جڑی بوٹی، حیوان اور پھر انسان تک پہنچتا ہے۔ ملکی اور قبائلی انشعابات، ساتھ اس کے کہ ایک ملک یا قبیلے کو ایک مرکز اتحاد پر لاتے ہیں انہیں ایک دوسری وحدت کے مقابل قرار دیتے ہیں اس طرح کہ ایک قوم کے افراد ایک دوسرے

۱۰: توحید کے مباحث میں اس آیت پر گفتگو ہو چکی ہے۔

کو تو اپنا جہان سمجھتے ہیں مگر دوسرے انسان ان کی نظر میں تدریجاً قابلِ قرار ہوتے ہیں اور وہ انہیں اس نگاہ سے دیکھتے ہیں، جس نگاہ سے کشمیر کو دیکھا جاتا ہے یعنی ان کی نگاہ منفعت جوئی اور سود و زیان پر مبنی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے توہمی اور قبائلی انتہاؤں کو (کہ جس سے انسانیت ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے) رد کیا ہے اور انسانی اجتماع کے بنا کو نسل، قوم یا وطن پر نہیں بلکہ (کشفِ حق اور اس سے لگاؤ کے) عقیدہ پر قرار دیا ہے (کہ جو سب کے لئے یکساں ہے) یہاں تک کہ زوجیت اور میراث کے بارے میں بھی عقیدہ کے اشتراک کو معیار قرار دیا ہے۔

اسی طرح "دینِ حق بالآخر کامیاب ہے" کے زیرِ عنوان صاحبِ تفسیر الحیزان لکھتے ہیں: "نوعِ انسان اس فطرت کے تحت جو اس میں دو بعیت کی گئی ہے اپنے متعلق کمال و سعادت کا خواہاں ہے یعنی وہ اجتماعی صورت میں اعلیٰ ترین مادی اور مثنوی مراتب زندگی کا خواہشمند ہے اور اس میں کامیابی چاہتا ہے اور یقیناً ایک دن یہ اسے مل جائے گی۔ اسلام جو دینِ توحید ہے اکی طرح کی سعادت کا لائحہ عمل اپنے ساتھ رکھتا ہے۔ اس طولانی راہ کی مسافت میں جو انحرافات انسان سے وابستہ ہوتے ہیں انہیں انسانی فطرت کے بطلان اور اس کی موت پر محسوب نہیں کرنا چاہیے۔ ہمیشہ انسان پر اصلی حاکمیت فطرت ہی کی ہوتی ہے اور بس۔ انحرافات اور اشتباہات کا تعلق تطبیق میں قصور میں ہوا کرتا ہے۔ انسان حصولِ کمال سے متعلق اپنی مضطرب فطرت کے زیرِ اثر جس غایت و کمال کی جستجو میں ہے۔ وہ اسے ایک دن (عبد یا بدیر) ضرور حاصل ہوگی۔ سورہٴ روم کی تیسویں آیت جو اس جلد سے شروع ہوتی ہے: "فاقم وجهک للذین حنیفاً فطرتہ اللہ الّتی فطر الناس علیہا" اور "لعلہم یرجعون" پر ختم ہوتی ہے

اسی مہنہ کو ظہم کرتی ہے کہ حکمِ فطرت آخر الامر مختلف نہ پذیر ہے اور انسان بھٹکتا بھٹکتا تجربات کے ایک سلسلے سے گزرنے کے بعد اپنی راہ پلے گا اور اپنی کوششیں نہیں چھوڑے گا۔ ان لوگوں کی باتوں پر کان نہیں دھرنا چاہیے کہ جو اسلام کو انسانی ثقافت کے اس مرحلہ کی طرح جانتے ہیں کہ جس نے اپنی تمام ذمہ داری پوری کر کے تاریخ سے اپنا سرشتہ جوڑ لیا۔ اسلام اس مہنہ میں کہ جس میں ہم اسے جانتے ہیں اور اس پر بحث کرتے ہیں، عبارت ہے قطعی کمال پر مبنی انسان سے کہ جو بسببِ ضرورت ناموس خلقت ایک دن یقیناً اس تک پہنچے گا۔

بعض لوگوں کا دعویٰ اس کے برعکس ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اسلام کسی صورت بھی انسانی ثقافت اور انسانی معاشرے کی گمانگت کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ ان کے متروک اور تعدد کا حامی ہے اور اسی متروک اور تعدد ہی میں باضابطہ طور پر اسے ماننا اور استحکام بخشنا ہے، کہتے ہیں: شخصیت، ہویت اور خود ایک قوم اس کی اپنی ثقافت سے عبارت ہے اور یہ ثقافت اس قوم کی اجتماعی روح کی عکاسی کرتی ہے۔ اور اس اجتماعی روح کو اس قوم کی اپنے سے متعلق وہ خاص تاریخ بناتی ہے جس میں دوسری قوموں کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ فطرت، انسان کی نوعیت کو بناتی ہے اور تاریخ کچھ اور، بلکہ درحقیقت یہ اس کی شخصیت ہے، منش اور خودی کی معارف ہے ہر قوم اپنے سے متعلق ایک خاص ثقافت، ایک خاص مابیت اور خاص طرح کے ذہن و مزاج و اصول کی حامل ہے اور اس قوم کو اس کی انہی خاصیتوں سے پہچانا جاتا ہے کہ اگر یہ خاصیتیں اس سے سلب کر لی جائیں تو اس کی ہویت ختم ہو جائے اور جس طرح کسی فرد کی ہویت اور شخصیت خود اس سے متعلق ہوتی ہے اور اس کو چھوڑ کر دوسری ہویت اور دوسری شخصیت کو اپنا ناگوار اپنے بچوانے سے سلب کرنا ہے یعنی سبھنا اور اپنے سے بیگانہ ہونا ہے کسی قوم کیلئے ہر وہ کچھ بیگانہ و اجنبی ہے کہ جو مولد تاریخ میں کبھی اس کی مزاج سازی میں دخل نہ

ہوا ہو۔ یہ بات کہ ہر قوم، خاص، پیش، ذوق، پسند، ادبیات، موسیقی، حساسیت اور ادب و رسوم میں اپنا ایک خاص مقام رکھتی ہے اور ایسی چیزوں کو پسند کرتی ہے جنہیں دوسری قومیں نہیں کرتیں، اس لئے ہے کہ یہ قوم تاریخ کے طویل سلسلے میں کامیابیوں، کامیابیوں، شرف و مقدمات، محرمیوں، عیب و ہمواری کیفیتوں، مہاجرتوں، رابطوں اور نامور و خفینہ لوگوں سے تعلق مختلف وجوہات کی بنا پر ایک خاص کلچر کی حامل ہو گئی ہے اور اس خاص کلچر یا اس خاص ثقافت نے اس کی قومی اور اجتماعی روح کو ایک خاص صورت اور ایک خاص زاویہ نگاہ دیا ہے، فلسفہ، علم، ادبیات، ہنر، مذہب اور اخلاق وہ مجموعہ عناصر ہیں جو انسانی کردہ کے مشترک تاریخی سلسلے میں ایک خاص صورت اور ایک خاص ترکیب اختیار کرتے ہیں اور اس کی مابست وجودی کو دوسرے انسانی گروہوں کے مقابل متعین دیتے ہیں اور اس ترکیب سے ایک ایسی روح جنم لیتی ہے کہ جو ایک گروہ کے افراد کو "اعضائے یک پیگ" کے مانند ایک حیاتی اور "آگیک" رابطہ دیتی ہے اور یہی وہ روح ہے کہ جو اس پسیر کو نہ صرف ایک مستقل اور متعین وجود بخشتی ہے بلکہ ایک ایسی زندگی عطا کرتی ہے جو طول تاریخ میں دیگر معنوی اور ثقافتی پیگروں کے مقابل وجہ شناخت بن جاتی ہے کیونکہ یہ روح اور یہ مزاج اس کی اجتماعی روشنی، اس کے طرز فکر، جماعتی عادات، روحانی اور طبیعی، حیات، واقعات، احکامات، تعلیمات، خواہشات اور عقائد کے مقابل انسانی تاثرات میں حتمی کہ اس کے تمام علمی، فنی اور منہری ایجادات میں بکریوں کیسے کائناتی زندگی کے تمام مادی اور معنوی جلوں میں بڑی خصوصیت و ممتاز ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک طرح کی آئیڈیالوجی ہے، عقیدہ ہے اور ایسے خاصہ عواطف و اعمال کا مجموعہ ہے کہ جس سے اس کی شناخت ہوتی ہے لیکن قومیت "شخصیت" ہے اور ان ممتاز خصوصیات کی حامل ہے کہ جو ایک ہی تقدیر سے وابستہ انسانوں کی مشترک روح کو جنم دیتی ہے اس اعتبار سے قومیت اور مذہب کے درمیان وہی رابطہ ہے۔ جو

شخصیت اور عقیدہ کے درمیان ہے۔

کہتے ہیں، نسل امتیازات اور قومی برتری خواہی سے متعلق اسلام کی مخالفت کو مختلف قومیتوں کی مخالفت پر منطبق نہیں کرنا چاہیے۔ اسلام میں برابری اور یکسانیت کے اصول قوموں کی نفی کے مفہوم میں نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس اسلام ایک مسلم اور ناقابل انکار فطری حقیقت کے عنوان سے قومیتوں کے وجود کو معترف ہے۔ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا** اے لوگو! ہم نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے تم کو ایک نسل سے پیدا کیا ہے اور تم کو قوموں اور قبائل میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ تم پہچان لو۔ اس آیت کے صریح ذریعے اسلام کے نقطہ نظر سے قومیتوں کی نفی اور انکار پر استدلال کیا جاتا ہے برعکس قومیتوں کے اثبات اور ان کی تائید پر دلیل ہے کیونکہ آیت سب سے پہلے (ذکور و اناث پر مبنی) انسانیت کی تقسیم کو باعتبار جنسیت کرتی ہے اور یہ ایک فطری تقسیم ہے اور پھر غوراً ہی شعوب و قبائل کے اعتبار سے انسانی گروہ بندی کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ اس امر کو ہی پرکرتی ہے کہ شعوب و قبائل میں لوگوں کی گروہ بندی مرد و زن کی تقسیم بندی کی طرح ایک فطری اور اہلی امر ہے اور اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اسلام جس طرح مرد و زن کے درمیان خصوصی رابطہ کا طر فہار ہے اور جنسیت اور آئندہ کو ختم کرنا نہیں چاہتا، اسی طرح قوموں کے درمیان مساوات کی بنیاد پر رابطہ کا حامی ہے اور ان کے مسائل کے حق میں نہیں۔ گویا شخص قوموں کا وجود خلقت میں ایک فطری حقیقت ہے۔ یہ جو قرآن نے قوموں کے وجودی اختلاف کی غرض و غایت کو تعارف کہا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم کے مقابل اپنی شناخت کو پہنچتی ہے اور اپنے آپ کو دریافت کرتی ہے۔ ایک قومیت دوسری قومیت کے مقابل اپنی شخصیت اجاگر کر کے حیات سے متصل ہوتی ہے۔

لہذا عام طور پر جو کچھ کہا جاتا ہے، اس کے برخلاف اسلام پھر کے مفہوم نیشنلزم کا مخالفت نہیں بلکہ حامی ہے۔ وہ جس نیشنلزم کی مخالفت کرتا ہے، نسلی مفہوم کا حامل ہے اور نسل پرستی

اس کا تعلق ہے۔

یہ نظریہ کئی اعتبار سے مخدوش ہے سب سے پہلے اس کا دار و مدار انسان کے بارے میں ایک خاص قسم کے نظریے پر ہے۔ اور پھر انسان کے ثنائی اصول و مواد یعنی فلسفہ، علم سہز اور اخلاق وغیرہ کے بارے میں بھی خاص طرز فکر کا حامل ہے اور یہ دونوں انداز فکر و نظر مخدوش ہیں۔

انسان کے بارے میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ فکر کے اعتبار سے، مشاہدہ کائنات کے اعتبار سے، عاطفی اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ کس چیز کو چاہے کو نسبتاً اختیار کرے اور کس مقصد کی سمت چلے اپنے ذرات میں بالعلل نہ سہی بالقوت بھی ہر صلاحیت سے خالی ہے۔ تمام افکار تمام عواطف، تمام راستے اور تمام مقاصد اس کے لئے یکساں ہیں۔ وہ ایک بے شکل و بے رنگ خالی ظرف ہے کہ جو ہر شے کو مندرجہ سے لیتا ہے اس کی خود اپنی شخصیت اس کا راستہ، اس کی منزل سب منظور کی مرہون منت ہے۔ اس کا نظروں اس کو جس طرح کی شخصیت، جس طرح کا راستہ اور جس منزل کو اس کے لئے مبین کرے گا وہ اسی کا پابند ہوگا اور یہی اس کی حقیقی شکل، حقیقی رنگ، حقیقی شخصیت اور حقیقی راہ و منزل ہوگی کیونکہ اسی منظور سے اس کا تمام عمل میں آیا ہے۔ اب اس کے بعد اس کی شخصیت، اس کے رنگ اور اس کی شکل کو ڈھالنے کے لئے جو کچھ بعد میں اسے دیا جائے گا وہ وقتی اور عارضی ہوگا اور اس میں اس کے لئے اجنبیت ہوگی کیونکہ وہ اس کی اس پہلی شخصیت کے خلاف ہوگا جسے تاریخ نے اپنے اتفاقی عمل سے بنایا ہے۔ بعبارت دیگر، یہ نظریہ چوتھے نظریے سے ہم آہنگ ہے جس میں فرد اور معاشرے کی حقیقت یا اصلیت پر گفتگو ہوتی ہے اور اسے ایک محض اجتماعی اصلیت سمجھا گیا ہے جس پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

انسان کے بارے میں، وہ باعتبار فلسفی ہو کہ باعتبار مذہبی اس طرح کا فیصلہ نہیں

کیا جاسکتا۔ انسان اپنی خاص نوعیت کے اعتبار سے، وہ بالقوہ بھی ایک معین شخصیت اور معین راہ اور مقصد کا حامل ہے اور یہ چیز فطرت سے لے ملتی ہے اور یہی فطرت اس کے حقیقی وجود کو معین کرتی ہے۔ انسان کے مسخ ہونے یا اعلیٰ صورت سے ادنیٰ صورت میں ہونے یا نہ آنے کو تاریخی معیار پر نہیں بلکہ انسان کی فطری اور نوعی معیار پر سمجھا جاسکتا ہے۔ ہر وہ تعلیم اور ہر وہ کلمہ جو انسان کی انسانی فطرت سے سازگار ہو اور اس کو سنوارنے والی ہو، ایک حقیقی اور اصل کلمہ ہے۔ ہر ضد کہ تاریخی شرائط کی گمراہی کے سلسلے میں اسے اولیت حاصل نہ ہو اور ہر وہ کلمہ کہ جو انسان کی انسانی فطرت کے ساتھ سازگار ہو اس کے لئے اجنبی ہے اور ایک طرح سے اس کی حقیقی ہریت کو بدلتے اور مسخ کرنے والی ہے اور اسے "خود" سے "ناخود" بنانے والی ہے اگرچہ اس کی پیدائش قومی تاریخ کا کرشمہ کیوں نہ ہو مثلاً عقیدہ ثنویت اور آگ کی تقدیس، ایرانی انسانیت کا مسخ ہے اگرچہ وہ اپنی تاریخ ہی سے کیوں نہ ابھری ہو، لیکن توحید، یکتا پرستی اور غیر خدا کی پرستش سے دوری حقیقی انسانی ہریت کی سمت اس کی بازگشت ہے اگرچہ وہ باہر سے آئی ہو اور اس کی سرزمین سے اسے جہنم نہ دیا ہو۔

انسانی کلمہ کے مواد سے متعلق خیال بھی غلط فرض کیا گیا ہے کہ یہ اس بے رنگ مادوں کی طرح ہیں کہ جن کی کوئی خاص شکل اور خاص تعین نہیں ہے۔ ان کی شکل اور ان کی کیفیت کو تاریخی بناتی ہے، یعنی فلسفہ بہر حال فلسفہ ہے اور اسی طرح سائنس، سائنس ہے، مذہب، مذہب ہے اخلاق اخلاق ہے اور آرٹ آرٹ خواہ وہ کسی شکل اور کسی رنگ میں کیوں نہ ہو، لیکن یہ بات کران کا رنگ اور کیفیت کیا ہوگی۔ یہ ایک بنی امر ہے اور اس کا تعلق تاریخ سے ہے اور ہر قوم اور اس کا کلمہ اس فلسفہ، اس مذہب، اس سائنس، اس اخلاق اور اس ہنر کا مستقامنی ہے کہ جو خود اس سے مخصوص ہو۔

بعبارت دیگر جس طرح انسان اپنی ذات میں بے شکل وجہ ہریت ہے اور اس کا کلمہ ہے

شکل و صورت دیتا ہے۔ انسانی کلچر کے حقیقی مواد و اصول جس خود اپنی ذات میں بے شکل و بے رنگ و بے رخ ہیں اور تاریخ انہیں صورت، رنگ اور شکل و صورت عطا کرتی ہے اور ان پر اپنا خاص رنگ جاتی ہے۔ بعض لوگ اس نظریے میں یہاں تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ اب ان کا یہ دعویٰ ہے کہ "علم ریاضی کا طرز تفکر بھی ہر کلچر کے خاص و حسب کے زیر اثر قائم ہے"۔

یہ نظریہ وہی انسانی کلچر کے بنی ہونے سے متعلق نظر ہے ہم نے "اصول فلسفہ" میں اصول تفکر کے اخلاقی اور نسبت کے بارے میں گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ انسانی چیزیں اعتباری اور عملی علوم و ادراکات ہیں اور یہی وہ ادراکات ہیں جو مختلف ثقافتوں میں مختلف زمانہ اور مکانی شرائط کے مطابق مختلف ہوا کرتے ہیں نیز یہی وہ ادراکات ہیں جو اپنی سطح سے ہٹ کر کسی دوسری حقیقت کے بارے میں فیصلہ کرنے اور ان کے لئے حق و باطل اور غلط و صحیح کا معیار بننے سے معذور ہیں۔ لیکن وہ نظری انکار و ادراک و علوم کہ جو انسانی کے نظری علوم اور فلسفہ کو بنانے والے ہیں اصول مطالعہ کا بنیاد اعتبار مذہب اور اخلاق کے بنیادی اصول کی طرح ثابت، مطلق اور غیر نسبی اصول ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اس سے زیادہ اس گفتگو کو آگے نہیں بڑھا سکتا۔

ثانیاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ مذہب عقیدہ ہے اور قومیت، شخصیت اور ان دونوں کا رابطہ عقیدہ اور شخصیت کا رابطہ ہے اور اسلام قومی شخصیتوں کو ایک طرح استھلا پختا، اور انہیں ایک طرح پر مانتا ہے جیسی کہ وہ ہیں، مذہبی ابلاغ و ہدایت کی سب سے بڑی نفی ہے۔ مذہب وہ بھی اسلام

۱۔ فلسفہ تاریخ میں مشہور و معروف صاحب نظر اور ہر سماجیات اسپیکر نے مغربی ممالک میں فکر کے بنیادی مراحل "میں"، "میں آرون" سے اسے نقل کیا ہے

ملاحظہ ہو صفحہ ۱۰۷

جیسے مذہب کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ محور توحید پر قائم کلی نظام سے متعلق ایک صحیح اور بنیادی انداز فکر ہیں دے اور اسی انداز فکر کی بنیاد پر نوع بشر کی روحانی اور اخلاقی شخصیت سمجھتی رہے اور افراد اور معاشرے انہیں خطرہ پر پرورش پاتے رہیں اور اس کے لئے ایک کچھ ضروری ہے اور وہ کچھ قوی نہیں بشری ہے۔ یہ جو اسلام نے دنیا کو ایک کچھ دیا اور آج ہم اسے اسلامی کچھ کے نام سے یاد کرتے ہیں اس لئے نہیں تھا کہ ہر مذہب کم و بیش اپنے لوگوں کے درمیان موجود کچھ میں کچھ مل جاتا ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور کم و بیش اسے اپنے زیر اثر لے آتا ہے، بلکہ اس لئے تھا کہ کچھ بنانا اس مذہب کے متن ابلاغ میں رکھ دیا گیا ہے۔ اسلام کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اس کچھ سے باہر نکالے جس میں انہیں نہیں ہونا چاہیے اور وہ ہیں۔ اور وہ چیزیں انہیں دے جن کی ان کے پاس کمی ہے اور ان چیزوں کو استحکام بخشنے جو ان کے پاس ہیں اور ان کا ہیزان کے لئے ضروری بھی ہے، وہ مذہب کہ جس کو قوموں کی مختلف ثقافتوں سے کوئی سروکار نہ ہو اور سب سے اس کا رشتہ سازگار ہو ایک ایسا مذہب ہے کہ جو پورے منہ صرف ایک بار چرچ میں کام آتا ہے اور بس۔

ثالثاً، "اَنَا خَلَقْنَاكَ مِنْ ذَكَرٍ وَانْثَى" کی آیت کا یہ مفہوم نہیں کہ ہم نے تمہیں دو طرح کی جنس خلق رکھا تاکہ یہ کہا جائے کہ اس آیت میں سب سے پہلے انسان کو جنسیت کی بنیاد پر تقسیم کیا ہے اور پھر فوراً ہی قومی تقسیم کی بات آئی ہے اور ساتھ ہی یہ نتیجہ نکالا جائے کہ آیت یہ سمجھانا چاہیے ہے کہ جس طرح اختلاف جنسیت ایک فطری امر ہے اور اس کی اساس پر ایک چیز کو پیش کرنا چاہیے ذکر اس کی نفی پر، قومیت میں اختلاف کی صورت بھی یہی ہے۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے خلق کیا ہے، خواہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تمام انسانوں کو نسلی رابطہ ایک مرد اور ایک عورت (آدم و حوا) پر منتہی ہوتا ہے اور خواہ یہ کہ تمام انسان اس اعتبار سے یکساں ہیں کہ سب کا ایک باپ ہے اور ایک ماں اور اس اعتبار سے

کہیں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

”البتہ“ ”لتعارفوا“ کا جملہ کہ جو آیہ کریمہ میں بعنوان غایت استعمال ہوا ہے اس مفہوم میں نہیں ہے کہ قوموں کو اس اعتبار سے مختلف قرار دیا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے ”اشنائی“ ”ماضی“ کی ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ قوموں کو لازمی طور پر مستقل شخصیتوں کی صورت میں باقی رہنا چاہیئے تاکہ وہ اپنے متقابل کی شناخت سے بہرہ ور ہو سکیں۔ اگر یہی بات محض، تو ”لتعارفوا“ کے بجائے ”لتعارفوا“ کا جملہ استعمال ہوتا کیونکہ مطلب افراد ہیں اور انہی افراد سے خطاب ہے کہ یہ جو گروہ یا انشعابات وجود میں آتے ہیں جنہیں خلقت میں کسی حکمت سے اس کا سروکار ہے اور وہ حکمت یہ ہے کہ تم لوگ قوموں اور قبیلوں کی نسبت کے ساتھ یکدہ دیکھ کر کو پہچانو اور ہم جانتے ہیں کہ یہ حکمت اس بات پر موقوف نہیں کہ تمام قومیں لازمی طور پر مستقل شخصیتوں کی صورت میں ایک دوسرے سے علیمہ رہیں۔

خاصاً جو کچھ ہم نے گذشتہ میں معاشروں کی بگائگی اور تنوع سے متعلق اسلامی نقطہ نگاہ کو پیش کیا اور بتایا کہ معاشروں کی سیر فطری اور سیر تکوینی یکساں اور یکساں ثقافت کی طرف ہے اور اسلام کا بنیادی لائحہ عمل اسی ثقافت اور اسی معاشرہ کا استکمال ہے، مذکورہ بالا نظریہ کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اسلام میں فلسفہ ”مہدویت“ اسلام، انسان اور عالم کے مستقبل کے بارے میں اسی طرح کے نظریہ کی اساس پر قائم ہے اور اسی منزل پر ہم معاشرے سے متعلق اپنی اس بحث کو اختتام پر پہنچا کر تاریخ کے موصوٰح پر آتے ہیں۔

تاریخ کیا ہے؟

تاریخ کی تعریف تین طرح سے ہو سکتی ہے۔ درحقیقت تاریخ سے متعلق تین ایسے علوم ہونے چاہئیں کہ جو ایک دوسرے سے قریبی رشتہ رکھتے ہوں۔

۱۔ زمانہ حال میں موجود حالات و کیفیات کے مقابل گزرے ہوئے انسانوں کے اوضاع اور احوال اور جیتے ہوئے حادثات کا علم۔ ہر وہ کیفیت، ہر وہ حالت اور ہر وہ واقعہ و حادثہ جس کا تعلق زمانہ حال سے ہو یعنی اس زمانے سے ہو کہ جس میں ابھی اس پر گفتگو چل رہی ہو ”آج کا واقعہ“ اور ”آج کا حادثہ“ ہو گا اور جب یہ قید تحریر میں آ جائے گا تو ”اخبار“ کہلاتا گا۔ لیکن جو انہی اس کی تازگی ختم ہوگی اور وقت کی طابین کھینچے گی تاریخ کا حصہ بن جائے گا۔ پس اس مفہوم میں علم تاریخ ان حادثات و واقعات اور ان افراد کے حالات و کیفیات پر مبنی علم ہے کہ جو گذشتہ سے اپنا رشتہ جوڑ چکے ہیں۔ وہ تمام سوانح، بیاں، نظریات اور سیرتوں پر مشتمل کتابیں جو کہ ہر قوم میں، لغت ہوگی میں اور ہر ہی میں اسی ضمن میں آتی ہیں۔

۲۔ علم تاریخ، اس مفہوم میں، اولاً ایک جزئی علم ہے یعنی اس کا تعلق انفرادی اور ذاتی امور کے ایک طبقے سے ہے اور یہاں قواعد، مضابط، روابط اور کمیات سے متعلق علم کی گفتگو نہیں ہے نہ نیا یہ عقل نہیں نقلی علم ہے۔ ثانیاً اس کا تعلق ”ہونے“ سے نہیں ”ہو چکنے والی“ باتوں سے ہے۔ دلیلاً اس کی وابستگی حال سے نہیں ماضی سے ہے۔ ہم اس طرح کی تاریخ کو ”نقلی تاریخ“ کی اصطلاح دیتے ہیں۔

۳۔ گذشتہ زندگیوں سے متعلق قواعد و سنن کا علم جو ماضی میں رونما ہونے والے واقعات اور حوادث کے مطالعہ اور تحصیل و تجزیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نقلی مسائل تاریخ کی گود

سمبر نے والی چیزیں یعنی گذشتہ کے حوادث و واقعات اس علم کے مبادی و مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور درحقیقت یہ حوادث و واقعات تاریخ کے لئے دوسرے مفہوم میں ایک ایسے مواد کا حکم رکھتے ہیں کہ جسے طبیعی علوم کا دانشمند اپنی تجربہ گاہ میں اس لئے اکٹھا کرتا ہے کہ اس پر تجربہ و تحقیق کا عمل جاری کر کے اس کی خاصیت اور طبیعت معلوم کرے اور اس کے علت و معلول سے متعلق رابطہ کو سمجھے اور اس سے کلی قوانین استنباط کرے۔ مورخ دوسرے مفہوم میں تاریخی حوادث کی کیفیت دریافت کرنے اور ان کے سبب و مسبب کو جاننے کی کوشش میں ہوتا ہے تاکہ قواعد و ضوابط کا وہ عمومی سلسلہ اس کے ہاتھ آئے جس سے حال و مشابہ امور میں ماضی کی صورت اختیار نہ کرے۔

ہر چند کہ علمی تاریخ کا موضوع تحقیق وہ واقعات اور وہ حادثات ہیں کہ جن کا تعلق گزشتہ سے ہے لیکن یہ جو مسائل اور قواعد استنباط کرتا ہے گزشتہ سے مخصوص نہیں ہوتا بلکہ حال اور آئندہ کے لئے بھی قابل تعلیم ہے۔ علمی تاریخ کا ہر رخ اسے بڑا سودمند بناتا ہے اور وہ انسانی معرفت یا انسانی شناخت کے ایک ذخیرہ کی صورت اختیار کر کے انسان کو اس کے مستقبل پر مسلط کرتا ہے۔

علمی تاریخ کے محقق اور ماہر علم طبیعی کے کاموں میں یہ فرق ہے کہ علم طبیعی کے ماہر کا تحقیقی مواد ایک موجود اور حاضر عینی مواد ہے جو لازماً اپنی تحقیق اور تحلیل و تجزیہ میں عینی اور تجرباتی پہلو رکھتا ہے۔ لیکن مورخ کا تحقیقی مواد گذشتہ میں تھا لیکن اب نہیں ہے صرف ان

ملاحقہ تقسیم تفصیل کی ضد ہے اور عمومیت بخشنے کے مفہوم میں اسے بولا جاتا ہے جیسے سیرۃ النبی علیہ ۵ صفحہ ۲۰۱ کا یہ جلد و ذکاۃ کا دوسرا نام صدقہ ہے جن کا اطلاق تعلیم کے ساتھ ہر مالی اور جسمانی امداد اور نیک پر ہوتا ہے۔ (مترجم)

سے متعلق کچھ اطلاعات اور گویا ایک فائل مورخ کے پاس ہوتی ہے۔ مورخ اپنے فیصلوں میں عدالت کے ایک قاضی کی طرح ہے کہ جو فائل میں موجودہ دلائل و شواہد کی بنیاد پر اپنا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اس کے پاس عینی شواہد نہیں ہوتے۔ اس اعتبار سے مورخ کی تحلیل ایک منطقی و ذہنی اور عقلانی تحلیل ہے بیرونی اور عینی تحلیل نہیں۔ مورخ اپنی تحلیل کو خارجی تجربہ گاہیں یا قریعہ انبیت (آج کی اصطلاح میں بھیکا) جیسے آلات کے ذریعے انجام نہیں دیتا بلکہ اس کا عمل عقل کی تجربہ گاہ میں قیاس و استدلال کے آلات سے ہوتا ہے۔ لہذا مورخ اپنے کام میں عالم علم طبیعی سے زیادہ ایک فلاسفر کا ہم شبیہ ہوتا ہے۔

علمی تاریخ بھی نقلی تاریخ کی طرح حال سے نہیں گذشتہ سے متصل ہے۔ وہ ”ہو نیوالی“ نہیں ”ہو چکنے والی“ چیزوں سے متعلق علم ہے لیکن نقلی تاریخ کے برخلاف کئی ہے جزئی نہیں نیز عقلی ہے، محض نقلی نہیں۔

علمی تاریخ درحقیقت معاشرتی علوم کا ایک حصہ ہے۔ یعنی گذشتہ معاشروں سے متعلق، عمرانیات، معاشرتی علوم کا موضوع مطالعہ، معاصر معاشرے اور گذشتہ سماج دونوں ہیں۔ اگر ہم عمرانیات کو معاصر معاشروں کی شناخت پر مختص کر دیں تو پھر علمی تاریخ اور عمرانیات دو الگ علم ہوں گے لیکن رشتے میں ان کا ایک دوسرے سے قریبی تعلق ہوگا اور وہ ایک دوسرے کے ضرورت مند ہوں گے۔

۳۔ فلسفہ تاریخ، یعنی معاشروں کے ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلوں میں جانے اور انقلابات سے دو چار ہونے کا علم، نیز ان قوانین کا علم جن کا ان انقلابات پر مکہ رہا ہے عبارت دیگر یہ وہ علم ہے جس کا تعلق معاشروں کے ”ہونے“ سے ہے ”ہو چکنے“ نہیں ممکن ہے محترم پڑھنے والوں کا ذہن اس بات کی طرف جاتے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ معاشروں میں ”ہونا“ بھی ہو اور ”ہو چکنا“ بھی اور ان کا یہ ”ہونا“ علمی تاریخ کے نام سے

کسی علم کا موضوع اور "ہو چکنا" فلسفہ تاریخ کے نام سے کوئی دوسرا علمی موضوع ہو؟ اور ان کی ان دونوں کے درمیان اجتماع ناممکن ہے کیونکہ "ہونا" سکون ہے اور "ہو چکنا" حرکت ہے۔ پس ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ گذشتہ معاشروں کے بارے میں ہمارے پردہ ذہن کی تصویر، یا "ہونے" سے متعلق ہونی چاہیے یا "ہو چکنے" سے۔

محکم ہے محترم پڑھنے والا، اشکالی کو زیادہ کلی اور زیادہ جامع بنا کر یہ کہے کہ اگلی طور پر دنیا سے متعلق ہماری شناخت اور پردہ ذہن کی تصویر کہ جس میں معاشرہ بھی اس دنیا کے حصوں میں ایک حصہ کے طور پر شامل ہے یا ساکن اور یا ایسا وہ ہے یا اس میں متحرک پایا جاتا ہے۔ مگر دنیا یا معاشرہ ساکن اور ایسا وہ ہے تو پھر اس میں "ہونا" ہے "ہو چکنا" نہیں ہے اور اگر یہ متحرک ہے تو اس میں "ہو چکنا" ہوگا، "ہونا" نہیں ہوگا۔ اس اعتبار سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اہم ترین تقسیم کہ جو فلسفی مکاتب میں رونما ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کہا جاتا ہے، فلسفی ستمزدہ دنیا کی گروہوں میں تقسیم ہوتے ہیں ایک "ہونے یا بننے" پر مبنی فلسفہ اور دوسرا "ہو چکنے" پر، ہونے پر مبنی فلسفہ وہ فلسفہ ہے کہ جو "ہونے" اور نہ ہونے کو اجتماع تقضین قرار دیتا ہے، کہ جہاں "ہونا" ہے وہاں نہیں ہونا نہیں اور جہاں نہیں ہونا ہے اں "ہونا" نہیں۔ پس ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب ضروری ہے مگر چونکہ ضرورتاً "ہونا" اور دنیا اور معاشرہ ایک حرف عیش نہیں لہذا اس دنیا پر "سکون" اور قیام کی حکومت ہے لیکن "ہو چکنا" یا بننے پر مبنی فلسفہ وہ فلسفہ ہے کہ جو بننے اور نہ بننے کو آں واحد میں قابل جمع جانتے ہیں اور یہ وہی حرکت ہے۔ حرکت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ کوئی شے سہرا اور باوجود ہونے کے نہ ہو۔

پس "ہونے" سے متعلق فلسفہ اور "ہو چکنے" پر مبنی فلسفہ سہستی کے بارے میں دو بالکل ہی متضاد اور مختلف نظریے ہیں اور ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ اگر ہم

پہلے گروہ میں اپنے آپ کو شامل کر لیں تو ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ معاشروں میں "ہونا" ہر چکنے "ہر چکنے" نہیں اور اس کے برعکس اگر ہم دوسرا گروہ اختیار کر لیں تو وہاں معاشرے "ہر چکنے" یا بن چکنے "سے متعلق ہیں "ہر نے" سے نہیں۔ پس ہمارے پاس گذشتہ منہوم کے مطابق یا علمی تاریخ ہے اور فلسفہ تاریخ نہیں یا فلسفہ تاریخ ہے اور علمی تاریخ نہیں۔

سستی اور ہستی، حرکت و سکون اور اصل اقتناع تناقض کے بارے میں اس طرح کی سوچ مغربی انداز فکر ہے اور ہستی کے فلسفی مسائل سے واقفیت پر مبنی ہے خاص طور پر حقیقت و "اصالت وجود" کا عمیق مسئلہ اور بہت سے دیگر مسائل اس میں شامل ہیں۔

اول تو یہ کہ "ہونا" سکون کے مساوی ہے۔ بعبارت دیگر سکون "ہونا" ہے اور حرکت ہونے اور نہ ہونے کے درمیان ملاپ ہے یعنی دو تعین کا ملاپ اور اجتماع بین مندرین جو محال ہے اور ان فحش اختلافات میں سے ہے کہ جو مغرب کے بعض فلسفی شاخوں میں کراہت کر گیا ہے۔

نہایت جو کچھ بیان پیش ہوا ہے اس کا اس فلسفی مسئلے سے کوئی واسطہ نہیں ہے یہاں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ معاشرہ ہر زندہ ہستی کی طرح دو قسم کے قوانین کا حامل ہے۔ ایک وہ قوانین جو ہر نوع کے دائرہ نوعیت پر اپنا اثر مرتب کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو انواع کے تغیرات اور ان کی آپس میں تبدیلی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ہم پہلی قسم کو "ہونے" اور دوسری کو "ہر چکنے" سے متعلق قوانین کی اصطلاح دیتے ہیں۔

اتفاقاً یعنی اعلیٰ درجے کے ماہرین سماجیات نے اس بحث پر توجہ کی ہے۔ اور "اگست کینٹ" اپنی میں سے ایک فرد ہے "ریمون آرون" کہتا ہے "کوشش اور استقامت"، "اگست کینٹ" کی عملیات کے دو خاص قول ہیں استقامت اسس مومنوعی مطالعہ سے متعلق ہے کہ جسے "اگست کینٹ" نے اجتماعی اجاب (یا اجتماعی توافقی)

کا نام دیا ہے۔ معاشرہ ایک آرگنزم (ORGANISM) کی طرح زندہ ہے۔ جس طرح بدن کے کسی حصہ کی کارکردگی کو بچنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے اس زندہ کل سے وابستہ کیا جائے جس کا وہ خود ایک حصہ ہے اسی طرح حکومت اور سیاست کی جانچ پڑتال کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے تاریخ کے ایک معین وقت میں کل معاشرے سے وابستہ کیا جائے۔ آغاز میں تلاش اس ہے درپے مراعل کی مادہ سی توصیف سے عبارت ہے کہ جسے انسانی معاشرے طے کرتے چلے آئے ہیں۔

دودھ پلانے والے جانور ہوں کر بچنے والے کیڑے، پرند ہوں کر چند تمام زندہ موجودات میں اگر دیکھا جائے تو وہ خاص قوانین کے ایک سلسلے سے متصل ہوتے ہیں جن کا تعلق ان کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ جیت تک وہ اپنی اس نوع کی مدد میں رہتے ہیں مذکورہ قوانین ان پر لاگو ہوتے ہیں۔ جیسے کسی حیوان کے مراعل جنین سے متعلق قوانین یا اس کی صحت و بیماری یا طرز تولید و پرورش یا انداز حصول غذا یا پھراس کی مہاجرت، جبلت اور تولید و تناسل سے متعلق قوانین لیکن تبدل و تکامل انواع کے نظریے کے مطابق خصوصی قوانین کے علاوہ ہر نوع اپنے دائرہ نوعیت میں کچھ اور قوانین بھی رکھتا ہے کہ جو تبدل و تکامل انواع اور ان کے پستی سے منبہی میں پہنچنے سے متعلق ہے۔ یہی قوانین ہیں جو فلسفی شکل اختیار کرتے ہیں اور جسے ہم فلسفہ تکامل تو کہہ سکتے ہیں مگر بیالوجی نہیں۔

معاشرہ بھی اس اعتبار سے کہ ایک زندہ موجود ہے، دو طرح کے قوانین کا حامل ہے: ایک قوانین حیات اور دوسرے تکامل قوانین۔ وہ قوانین جن کا تعلق تمدنوں کی پیدائش اور ان کے انحطاط کے اسباب سے ہے۔ اور جو معاشروں کی شرائط حیات کو معین کرتے ہیں اور جن کی حکمرانی تمام معاشروں، اطوار اور تحولات پر ہے انہیں ہم معاشروں کے ”ہرچکنے“ سے متعلق قوانین کی اصطلاح دیتے ہیں اور وہ قوانین جو معاشروں کے ایک عہد سے دوسرے عہد میں ارتقاء

پانے اور ایک نظام سے دوسرے نظام میں جانے سے متعلق ہیں۔ ان کے لئے معاشروں کے "ہونے" سے متعلق قوانین کی اصطلاح لاتے ہیں۔ بعد میں جب ہم دونوں قسم کے مسائل کو پیش کر دیں گے تو ان کا فرق بہتر طور پر واضح ہوگا۔

پس علم تاریخ تیسرے مفہوم میں، معاشروں کے ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ میں جانے اور تکامل پانے سے متعلق علم ہے، بیالوجی نہیں کہ جو ان کے ایک خاص مرحلہ یا تمام مراحل کی عکاسی کرے۔ ہم نے ان مسائل کے لئے "فلسفہ تاریخ" کی اصطلاح اس لئے پیش کی ہے تاکہ ان مسائل کا ان مسائل پر دھوکہ نہ ہو جنہیں ہم نے علمی تاریخ کے نام سے یاد کیا ہے۔ علمی تاریخ سے نسبت پانے والے مسائل جن کا تعلق معاشرے کے غیر جمالی حرکات سے ہے ان مسائل سے جدا نہیں کئے جاسکتے جو فلسفہ تاریخ سے متعلق ہیں اور جن کی نسبت معاشرے کے جمالی حرکات سے ہے اور اسی لئے اشتباہات رونما ہوتے ہیں۔

فلسفہ تاریخ علمی تاریخ کی طرح کلی ہے جزئی نہیں، عقلی ہے، نقلی نہیں، لیکن علمی تاریخ کے برخلاف یہ معاشروں کے "ہونے" سے متعلق علم ہے "ہو چکنے" سے متعلق نہیں اور نیز علمی تاریخ کے برخلاف فلسفہ تاریخ سے متعلق مسائل کا تاریخ سے رشتہ صرف یہ نہیں ہے کہ وہ گزرے ہوئے زمانے سے وابستہ ہیں بلکہ یہ ان واقعات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کا آغاز گزشتہ میں ہوا اور جن کا کل اب بھی جاری ہے اور اُتدہ بھی رہے گا۔ زمانہ اصطلاح کے مسائل کے لئے محض ایک "ظرف" نہیں بلکہ یہ ان مسائل کے ابعاد میں سے ایک بُعد کی تشکیل کرتا ہے۔

علم تاریخ اپنے تینوں مفہیم میں مفید ہے یہاں تک کہ نقلی تاریخ بھی کہ جس کا تعلق اشخاص کی سیرت اور ان کے حالات سے ہے سو مند، انقلاب آفرین، مرنی اور تعمیری ہر گت ہے، البتہ یہ اس بات سے وابستہ ہے کہ ہم کن افراد کی تاریخ حیات کا مطالعہ کرتے ہیں

اور ان کی زندگی سے کن نکات کو لیتے ہیں۔ انسان جس طرح اپنے زمانے کے لوگوں کی ہم نشینی، ان کے خلف اور رفتار و کردار سے خوبو پاتا ہے اور جس طرح موجودہ لوگوں کی زندگی اس کے لئے سبق آموز اور عبرت انگیز ہوتی ہے اور نیز جس طرح وہ اپنے زمانے کے لوگوں سے ادب اور راہ و رسم زندگی سیکھتا ہے اور کبھی نقصان کی طرح بے ادبوں سے ادب سیکھتا ہے تاکہ ان جیسا نہ ہو، اسی طرح گزشتہ لوگوں کی سرزشت بھی اس کے لئے باعث ہدایت ہوتی ہے۔ تاریخ ایک زندہ فلم کی طرح ہے کہ جو ماضی کو حال میں بدل رہا ہے اسی لئے قرآن کریم ان افراد کی زندگی کے مفید نکات کو پیش کرتا ہے جو نمونہ عمل اور "اسوہ" بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس بات کی تصریح بھی کرتا ہے کہ انہیں "اسوہ" قرار دو۔ جناب رساتاب (ص) کے لئے ارشاد ہوتا ہے "لقد احسان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" اے رسول خدا ص کی زندگی میں تمہارے لئے ایک عمدہ نمونہ حیات موجود ہے۔ جناب ابراہیم کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے "قد انجی لکم اسوۃ حسنۃ فی ابراہیم والذین معہ" اے ابراہیم اور ان کے ساتھ رہنے والوں میں تمہارے لئے "اسوہ حسنہ" موجود ہے۔

قرآن "اسوہ" کے عنوان سے جن سہیوں کو پیش کرتا ہے وہاں اس کے پیش نظر ان کی دنیاوی شخصیت نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی اخلاقی اور انسانی شخصیت کو پیش نظر رکھتا ہے جیسے لقمان کو کوچرہ بادشاہ تھے اور نہ فیلسوف اور نہ ہی دولتمندوں میں ان کا شمار ہوتا تھا بلکہ اس کے برعکس ایک حبشی غلام تھے۔ مگر صاحب بصیرت، حکیم کے ہم سے یاد کیا ہے اور دنیاوی علم میں "علت" سے نوازا ہے اور یہی صورت "مومن" آل فرعون اور "مومن" آل یاسین کی ہے۔

نیم سہ اس کتاب میں معاشرے اور تاریخ سے متعلق جس بحث سے اسلامی جہان بینی کی

روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے اس میں ہمارا مطلب نہ صرف ”علمی تاریخ“ ، اور
 ”فلسفہ تاریخ“ ہے کیونکہ تاریخ کے یہی وہ دو رخ ہیں کہ جو مکمل طور پر جہاں بینی کے دائرہ مکمل
 میں آتے ہیں اس اعتبار سے ہم اپنی گفتگو کو ان دونوں موضوعات کے بارے میں کی گئی ترقی
 دیتے ہیں اور اس کام کو ”علمی تاریخ“ سے شروع کرتے ہیں۔

علمی تاریخ

سب سے پہلے یہ یاد آوری ضروری ہے کہ علمی تاریخ اس معنوم سے وابستہ ہے جسے ہم گزشتہ میں عرمن کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ افراد سے مستقل معاشرہ، اسالت و شخصیت کا حامل ہے۔ اگر افراد سے مستقل معاشرہ اسالت کا حامل نہ ہو تو افراد اور ان پر لاگو قوانین کے علاوہ کچھ بھی نہ ہوگا اور اس کے نتیجے میں علمی تاریخ کہ جو معاشروں پر چھائے ہوئے قواعد و سنن کا علم ہے بلا موضوع رہ جائے گا۔ علمی تاریخ کے بارے میں ذیل کے مسائل کا مطالعہ ضروری ہے۔

۱۔ علمی تاریخ مبدیہ کے پہلے عرمن کیا جا چکا ہے، نقلی تاریخ پر منحصر ہے، نقلی تاریخ علمی تاریخ کی تجربہ گاہ کے لئے مواد کی حیثیت رکھتی ہے۔ پس سب سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ نقلی تاریخ صحت کے اعتبار سے معتبر اور قابل اعتماد ہے بھی کہ نہیں اگر قابل اعتماد نہیں ہے تو پھر گزشتہ معاشروں پر لاگو قوانین کے بارے میں ہر طرح کی علمی تحقیق بیہودہ اور عبث ہے۔

۲۔ بالفرض "نقلی تاریخ" قابل اعتماد ہو اور بالفرض معاشرے کے لئے افراد سے مستقل شخصیت اور طبیعت کو مان لیا جائے۔ تاریخی حوادث و واقعات سے لگی قواعد اور قوانین کا استنباط اس بات پر موقوف ہے کہ قانون "علیت" اور جبر سبب و مسبب انسانی مسائل کی حدود اختیار است میں موجود ہو یعنی ان مسائل میں موجود ہو جو انسان کے ارادہ و اختیار سے وابستہ ہیں اور جن میں تاریخی حوادث بھی شامل ہیں وگرنہ قابل تقیم نہیں اور انہیں قاعدے اور ضابطے کے تحت نہیں لایا جاسکتا۔ کیا قانون "علیت" تاریخ پر مسلط ہے؟ اگر ہے تو پھر آزادی اور اختیار میں انسان کی تکلیف کیا ہے؟

۳۔ کیا تاریخ ”میٹریالیسٹ“ ہے اور مادی طبیعت سے اس کی وابستگی ہے کیا تاریخ پر
 چھائی پہلی اصل طاقت مادی ہے اور تمام معنوی طاقتیں تاریخ کی مادی طاقت کے تابع ہیں اور
 ان کی صورت فرسج یا طیفیلی کی ہی ہے۔؟ یا اس کے برعکس طبیعت تاریخ ایک طبیعت معنوی ہے
 اور تاریخ پر حکومت کرنے والی طاقت ایک معنوی طاقت ہے اور مادی طاقتیں اس کی فرسج
 اس کی تابع اور طیفیلی ہیں یعنی کیا تاریخ خود اپنی ذات میں آئیڈیالیسٹ ہے؟ یا اس میں کوئی اور
 تیسری شق موجود ہے؟ اور وہ یہ ہے کہ تاریخ کی طبیعت ندرتوں والی ہے اور اس میں
 دو یا کئی طاقتوں کا حمل دخل ہے اور متعدد مادی اور معنوی طاقتیں کم و بیش ایک ہم آہنگ
 اور کبھی مستفاد نظام میں تاریخ پر حکومت کرتی ہیں؟

نقلی تاریخ کا اعتبار اور بے اعتباری

کچھ لوگ نقلی تاریخ سے شدت بدظن ہیں۔ وہ تمام واقعات کو نقل کرنے والوں کی ،
 مجہولات سے جانتے ہیں کہ جو ذاتی اغراض و مقاصد یا قومی اور مذہبی تعصبات یا پھر استہلاکی تعلقات
 کی بنیاد پر واقعات کو نقل کرنے میں کمی بیشی، الٹ پھیر، جعل اور تحریف کرتے ہیں اور تاریخ
 کو اپنی مرمی کے مطابق ہسیا پاساتے ہیں رنگ دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان افراد نے سبھی جنہوں نے
 عداً اخلاقی طور پر جعل اور الٹ پھیر سے دامن بچایا ہے۔ واقعات کو نقل کرنے میں ”انتخاب“
 سے کام لیا ہے۔ یعنی انہوں نے ہمیشہ ان چیزوں کو نقل کیا ہے جو ان کے عقائد اور اہواف سے
 سازگار رہے ہیں اور ان واقعات کو نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے جو ان کے عقائد اور جہالت
 کے خلاف رہے ہیں۔ اس طرح کے لوگوں نے اگرچہ تاریخی حوادث کو نقل کرنے میں اپنی
 ذات سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا ہے اور کوئی جعل بات اس میں نہیں بڑھائی ہے لیکن اپنے

من مانے انتہات کے ذریعے تاریخ کو جیسا چاہا ہے شکل دی ہے۔ ایک حادثہ یا ایک شخص اسی وقت قابل تحقیق و تحلیل ہے کہ جب اس سے متعلق تمام باتیں محقق کے روبرو ہوں اور اگر بعض چیزیں ہوں اور بعض نہ ہوں اور چھپا دی گئی ہوں تو پھر حقیقی چہرہ پوشیدہ رہتا ہے اور کوئی دوسری صورت ابھرتی ہے۔

یہ بدگمان لوگ نقلی تاریخ کے بارے میں بالکل اسی طرح سوچتے ہیں جس طرح بعض بدگمان فقہاء و مجتہدین نقلی احادیث و روایات کے بارے میں سوچتے ہیں اور اسی کو ”الحداب علم“ کہا گیا ہے۔ تاریخ کے بارے میں بھی ایسی سوچ کے حامل افراد ”الحداب“ ہیں۔ بعض لوگوں نے تاریخ کے بارے میں طنزاً کہا ہے، تاریخ نام ہے وقوع پذیر نہ ہونے والے ان واقعات کا کہ جو اس قلم سے ابھرتی ہے جو وہاں موجود نہیں ہوتا۔ ایک صوفی سے اس طنز کو نقل کیا گیا ہے کہ: ”حقیقتیں مقدس ہیں مگر عقیدہ آلود ہے“ لیکن بعض دوسرے افراد اس حد تک بدگمان نہیں ہیں لیکن انہوں نے تاریخ میں شک کے فلسفہ کو ترجیح دی ہے۔

”تاریخ کیا ہے؟“ کی کتاب پروفیسر سر جارج کلارک سے نقل کرتی ہے کہ: ”... گذشتہ دنوں ہونے والے واقعات ایک یا کئی ذہنوں سے چھنتے چھنتے ہم تک پہنچتے ہیں لہذا اس کے بسط اور جامد ذات یقیناً ناقابل تغیر نہیں ہیں... اس موضوع میں بڑی تحقیق کی ضرورت ہے اور اسی سے بعض کم صبر محققین نے فلسفہ شک میں اپنی جگہ فریضہ لھی ہے اور کچھ نہیں تو اس عقیدہ کا سہارا لیا ہے کہ چونکہ تمام تاریخی فیصلوں میں افراد یا ذاتی عقائد کا عمل دخل ہے لہذا کسی پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا اور کہیں کوئی عینی تاریخی حقیقت مشاہدہ میں نہیں آتی۔“

یہ حقیقت ہے کہ ہر چند کئی ظہر پر کسی راوی پر بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ مشرقی لوگوں پر بھی، لیکن پہلی بات تو یہ کہ تاریخ، دوسرے علوم میں بدیہیات کی طرح کچھ سلمات رکھتی ہے

دور وہی مسلمات خود محقق کے تحلیل و تجزیہ میں آسکتے ہیں۔ پھر ثانیاً محقق ایک طرح کے اجتہاد کے ساتھ بعض نقول کی صحت اور عدم صحت کو تنقید کی کسوٹی پر لا کر اس سے نتیجہ حاصل کر سکتا ہے۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل کہ جن کی بڑی دھوم رہی ہے کئی صدیاں گزرنے کے بعد اب محققین ان کی بے اعتباری کو سورج کی طرح روشن کرتے ہیں۔ اسکندریہ کے کتب خانے کو جلانے کی داستان کہ جو ساتویں صدی سے — حتیٰ ان نقطہ ساتویں صدی ہجری سے زبان زد خاص و عام ہوئی ہے۔ اس طرح پھیل کر تدریج اکثر تاریخی کتابوں میں سراپت کر گئی۔ لیکن چھوٹی صدی کے محققین کی تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ محض ایک بے بنیاد گفتگو ہے جسے بدخواہ بد نفس عیسائیوں نے گڑبڑ رکھا ہے۔ اسی طرح بعض حقیقتیں چھپا دی جاتی ہیں لیکن کچھ حرح کے بعد وہ سامنے آ جاتی ہیں لہذا تاریخی نقول کے بارے میں اپنے اندر مکمل طور پر بے گانی پیدا نہیں کی جاسکتی۔

تاریخ میں سببیت

کیا تاریخ پر بنیادی حیثیت سے سببیت کی حکومت ہے؟ اگر بنیادی طور پر سببیت کی حکومت ہے تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہر حادثہ کی وقوع پذیری اس کے اپنے ظرف میں حتمی اور ناقابلِ اہتساب رہی ہے اور اس طرح ایک خاص "جبر" تاریخ پر مسلط ہے اور اگر تاریخ پر جبر کا تسلط ہے تو پھر نوع بشر کی آزادی اور اختیار سے متعلق تکلیف کیا ہوگی؟ اگر حقیقتاً "تاریخی حادثات" کی وقوع پذیری حیرت ہے تو پھر سب کی ذمہ داریاں ختم ہو جائیں گی

ۛ: تالیف: ایم۔ ایچ۔ کیر

اور کوئی بھی قابل توصیف و تجزیہ مستحق مذمت و عداوت نہیں ہوگا اور اگر اصل سببیت کی حکمرانی نہیں تو پھر کلیت بھی نہیں۔ اور اگر کلیت نہیں تو پھر تاریخ، قانون اور رسم و رواج سے عاری ہے کیونکہ قانون، کلیت کی فرع اور کلیت اصل سببیت کی فرع ہے۔

یہ وہ مشکل ہے کہ جو ”علمی تاریخ“ اور ”فلسفہ تاریخ“ کے بارے میں پایا جاتا ہے بعض افراد نے اصل سببیت اور اصل کلیت کو مان کر آزادی اور اختیار کا انکار کیا ہے اور آزادی کے نام پر جو چیز ان کے پاس ہے وہ حقیقت آزادی نہیں ہے۔ اور بعض نے اس کے برعکس اصل آزادی کو اپنا کر تاریخ کی قانون بندی سے انکار کیا ہے۔ اکثر عمرانیات کے ماہرین نے اصل سببیت اور آزادی کو غیر قابل بجائی جانا ہے اور سببیت سے رشتہ جوڑ کر آزادی کی نفی کی ہے ”ہیگل“ اور اس کی پیروی میں ”مارکس“ جبر تاریخ کا حامل ہے۔ ہیگل اور مارکس کی نظر میں آزادی، ضرورت تاریخ سے آگے ہی کے سوا کچھ بھی نہیں ”مارکس اور مارکسزم“ بیچ ”انگلش“ کی تالیف شدہ کتاب ”اینٹی ڈیولپمنٹ“ کے حوالے سے لکھتا ہے:

”ہیگل وہ پہلا شخص تھا جس نے آزادی اور ضرورت کے تعلق کو انتہائی واضح طور پر بیان کیا۔ اس کی نظر میں آزادی، درک ضرورت کا نام ہے۔ ضرورت بس اس حد تک ناہیا ہے کہ وہ درک نہ ہو۔ استقلال میں آزادی، قوانین ضرورت سے متعلق کوئی خواب نہیں بلکہ یہ ان قوانین کی حقیقت اور انہیں معین مقاصد کی سمت بروئے کار لانے والی ہے۔ یہ گفتگو صرف خارجی فطری قوانین پر صادق نہیں آتی بلکہ اس میں انسان کے روح و جسم پر حکمرانی کرنے والے قوانین بھی شامل ہیں اور نیز اسی کتاب میں صاحب کتاب اس موضوع پر ایک مختصر بحث کے بعد کہ انسان خاص تاریخی شرائط کے تحت اور ان شرائط کی مدین کردہ صحت میں اقدام کر سکتا ہے۔

کرنا چاہیے لکھتا ہے :

”در حقیقت تاریخ کے ذریعے ہمارے حوالے کی جانے والی چیزوں کی شناخت انسان کے عمل کو زیادہ موثر بناتی ہے۔ ان حوالے کی جانے والی چیزوں کے خلاف ہر اقدام تاریخ سے ٹکرائے کے مترادف ہوگی اور اس کے ساتھ سازگار روش میں اقدام، گویا تاریخ کی بتائی ہوئی راہ میں حرکت کہلائے گی۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوگا کہ آزادی کا کیا ہے؟ مارکس کا مکتب فکر اس کا جواب یوں دے گا کہ آزادی عبارت ہوگی فرد کی ضرورت تاریخ اور اس جماعت کے راستے سے آگاہی کو جس کی محنت اسے کھینچنا جارا ہے۔“

ظاہر ہے یہ باتیں کسی مشکل کو حل کرنے والی نہیں ہیں۔ یہاں بات شرائط تاریخی کے ساتھ انسان کے رابطہ کی ہے۔ کیا انسان شرائط تاریخی پر عالم ہے اور ان کا رخ بدل سکتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا اور تاریخ کو کوئی محنت نہیں دے سکتا اور اس کے رخ میں تبدیلی نہیں لاسکتا تو پھر تاریخ کے دھارے پر اپنے آپ کو لاکر ہی وہ زندہ رہ سکتا ہے بلکہ تھل پاسکتا ہے وگرنہ اس کے برخلاف اپنی راہ معین کرنا موت کو دعوت دینا ہے۔ اب یہ سوال درپیش ہے کہ کیا انسان کو تاریخ کی محنت میں قرار پانے اور نہ پانے میں اختیار ہے یعنی کیا وہ اس امر میں آزاد ہے یا مجبور؟ اور کیا فرد پر معاشرے کے تقدم کی گفتگو کے بعد اور اس بات کے بعد کہ فرد کے وجدان و شعور و احساس کو مکمل طور پر معاشرہ اور تاریخ بناتی ہے۔ خاص کر اقتصادی شرائط آزادی کے لئے کوئی جگہ باقی رہتی ہے؟

پھر آزادی، ضرورت کے بارے میں آگاہی سے عبارت ہے یا کیا مفہوم ہے؟

۱۔ مارکس اور مارکسزم، ص ۳۷، ۳۸ (پانچواں نمبر)

وہ شخص جو غناک سیلاب کا شکار ہے اور اس بات سے آگاہ ہے کہ چند گھنٹوں میں یہ سیلاب اسے مٹی کی گہرائیوں تک پہنچا دے گا یا وہ شخص جو کسی ملہ می سے زمین کی سمت گر رہا ہے۔ اور اس بات سے واقف ہے کہ قانون کشش اسے چند لمحوں میں چور کر دے گی، سمندروں کی گہرائیوں میں جانے یا زمین پر گرنے میں آزاد ہے؟

تاریخی جبری مادیت سے متعلق نظریہ کی رد سے، مادی سماجی شرائط انسان کو حدود کا پابند بنانے والی، اس کے لئے سمت کا تعین کرنے والی اور اس کے وجدان، اس کی شخصیت اور اس کے ارادہ و انتخاب کو بنانے والی ہے اور وہ سماجی شرائط کے مقابل ایک خالی برتن اور محض ایک خام مادہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔ انسان شرائط کی ساخت ہے۔ شرائط نے اسے بنایا ہے انسان نے شرائط کو نہیں بنایا ہے۔ پچھلوں کی شرائط انسان کے بعد کی منزل کو مسین کرتی ہے انسان مستقبل کے شرائط کا معیار نہیں۔ اس بنا پر آزادی کسی صورت کوئی معنی و مفہوم نہیں رکھتی۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانی آزادی، نظریہ فطرت کے سوا قابل تصور نہیں کہ جہاں انسان دنیا کی عمومی جوہری حرکت کی راہ میں دنیا سے سبٹ کر ایک علیحدہ فرق کے ساتھ آتا ہے اور یہی فرق اس کی شخصیت کی پہلی بنیاد کی تعمیر کرتا ہے اور اس کے بعد وہ عوامل ماحول کے زیر اثر تکمیل اور پرورش پاتا ہے۔ یہ وجودی فرق ہے کہ جو انسان کو انسانی شخصیت میں ڈھالتا ہے۔ اور اس منزل تک لاتا ہے کہ وہ تاریخ پر حکمرانی کرنے لگتا ہے اور تاریخ کی راہ میں گمبہن کرتا ہے۔ ہم اس سے پہلے "جبر یا اختیار" کے عنوان کے تحت معاشرے کی گفتگو میں اس موضوع پر بحث کر چکے ہیں اور آئندہ جلد "ابعد تاریخ" کے عنوان سے نامہ لوگوں کے کردار کے تذکرے میں اس موضوع پر زیادہ روشنی ڈالیں گے۔

انسان کی آزادی جس مفہوم میں ہم اشارہ کر چکے ہیں وہ تو قانونِ سبیت سے ٹکراتی ہے اور تاریخی مسائل کی کلیت سے اور نہ ہی تاریخ کی قانون بندی سے منافات رکھتی ہے۔ یہ بات

کو انسان، کمال ہزاوی و اختیار کے ساتھ اپنی فکر اور اپنے ارادے کے بموجب سماجی زندگی میں ایک معین، شخص اور غیر قابل انکار راہ رکھتا ہو یعنی ضرورت بالا اختیار اس روش سے خلعت ہے کہ جس میں انسان اور انسان کے ارادے پر عالم ایک اندھی ضرورت کا فرما ہو۔

قانون مذکور تاریخی مسائل کی کلیت میں ایک اور اشکال یہ بھی ہے کہ تاریخی واقعات و حادثات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تاریخ کے راستے کو اٹھانا جزئی حادثاتی واقعات کے ایک سلسلے سے بدل دیا ہے البتہ حادثاتی واقعات سے مراد ہمیں ناواقف افراد کی سوچ کے برخلاف علت اور سبب سے خالی واقعات نہیں ہیں بلکہ وہ واقعات ہیں کہ جو ایک عام اور کلی علت سے رونما نہیں ہوئے ہیں اور اس اعتبار سے کلی ضابطے سے عاری ہیں۔ اگر وہ واقعات کہ جو کلی ضابطے سے عاری ہیں تاریخی تحریکات میں موثر کردار کے حامل ہوں تو تاریخ ہر قاعدے سے قانون اور ہر طور طریقے سے خالی ہوگی۔ اتفاقی تاریخی حادثات سے متعلق ضرب الشکل کہ جو تاریخ کی راہ سیر میں موثر واقع ہوئی ہے۔ مصر کی مشہور ملک کھوپڑا کی ناک ہے۔ جسے دنیا میں ان جزئی اور اتفاقی حادثات کی کمی نہیں جنہوں نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا ہے۔

”ادورڈ ہیملٹ کار“ اپنی کتاب ”تاریخ کیا ہے“ میں لکھتا ہے: ”جبر تاریخ پر حملے کی دوسری نعرہ ”کھوپڑا کی ناک“ کا مشہور معہ ہے، اور یہ وہی نظر یہ ہے کہ جو تاریخ کو کم و بیش قائم برضیر، جس اور اتفاقی صورت سے ابھرنے والے حادثات کی ایک کڑی جانتا ہے اور اسے حادثاتی ترین اسباب سے منتسب کرتا ہے۔ جنگ ایکٹیم کو عام طور پر مسلم سر زمین نے

لے۔ کھوپڑا کی ناک قدرت کی وہ ستم ظریفی اور تاریخ کا وہ اتفاقی حادثہ ہے کہ جہاں اس پر اپنا چرچ میں ازراہ اتفاق ایک ایسی ناک آگئی کہ جس نے اس کے توازن حسن کو بگاڑ دیا اور یہ سوء اتفاق لوگوں کے لئے معہ بن گیا۔ (مترجم)

جن اسباب سے نسبت دی ہے وہ درست نہیں۔ یہ جنگ انتہائی کی بھر پور اے محبت کا نتیجہ تھی۔ جب بائیں نعرے کی بیماری کے زیر اثر مرکزی یورپ میں اپنی پیش قدمی جاری نہ رکھنا تو گین نے لکھا کہ: "افراد بشر میں سے کسی فرد کے مزاج پر ایک علیل منہ کا غلبہ ممکن ہے قوموں کو بدبختی سے بچا سکے۔" جس وقت ۱۹۲۰ کے موسم خزاں میں یونان کے بادشاہ الیگزینڈر کو ایک زیر تربیت بندہ نے کاٹ لیا اور اس کی موت کا باعث بنا تو اس حادثے نے حادثہ کے ایک سلسلے کو جنم دیا اور سر وینشن چرچل کو لکھنا پڑا کہ "۲۵۰۰ افراد بندہ کے کاٹنے سے مر گئے" یا ٹروئسکی ۱۹۲۳ کے موسم خزاں میں مرغابیوں کا شکار کرتے ہوئے عارضہ تب میں مبتلا ہوتا ہے اور بستر سے اگ کر لکھتا ہے: "انسان کسی جنگ یا انقلاب کی پیشین گوئی تو کر سکتا ہے لیکن جنگی مرغابیوں کے شکار کے حواقب کی پیشین گوئی بڑا مشکل مرحلہ ہے۔" اٹھارویں میلٹ کا اس امر پر توفیق کے بعد کہ ہر حادثہ علت و معلول کے ایک سلسلے سے منسلک ہوتا ہے اور ایسا کوئی حادثہ نہیں ہوتا جو بے علت ہو، لکھتا ہے:

"آخر کس طرح ہم علت و معلول کے منطقی تواتر کو تاریخ میں دریافت کر سکتے ہیں اور اسے استحکام دے سکتے ہیں جبکہ ہمارا تواتر برآں ممکن ہے۔ دوسرے تواتر کے ذریعے کہ جو ہماری نگاہ میں غیر مربوط ہے منقطع ہوتا ہے؟" ۱

اس اشکال کے جواب کا تعلق معاشرہ اور تاریخ کے ایک معین راہ والی طبیعت کے ہونے اور نہ ہونے سے ہے۔ اگر تاریخ معین راہ رکھنے والی طبیعت سے بہکنار ہے تو جزئی حوادث کا کردار کچھ نہیں رہے گا۔ یعنی جزئی حوادث اگرچہ مہروں میں تبدیلی پیدا کرتی ہے لیکن کلی تاریخ

۱۔ "تاریخ کیا ہے" ترجمہ حسن کا شاہ مطبوعہ خوارزمی، ص ۱۳۳، ۱۳۵

کی راہ میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ واقعات میں تیزی یا کندگی، جتنی
 لیکن اگر تاریخ طبیعت، شخصیت اور اس معین شدہ راہ سے عاری ہوگی جسے طبیعت اور شخصیت
 اس کے لئے مقرر کرے گی تو لازماً تاریخ کی کوئی معین اور مشخص راہ نہیں ہوگی اور پہلے سے
 اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکے گا اور وہ کلیت سے عاری ہوگی۔

ہمارا نقطہ نظر تاریخ کے بارے میں یہ ہے کہ تاریخ طبیعت اور شخصیت کی حامل ہے۔
 اور یہ طبیعت اور شخصیت اسے ان افراد سے ملتی ہے جو فطراناً مکمل کی تلاش میں جوتے ہیں
 اور حادثاتی طور پر رد نہا ہونے والے واقعات تاریخ کی کلیت اور مزدرست کو نقصان پہنچاتے
 موشکیونے حادثہ کے بارے میں بڑی خوبصورت بات کہی ہے اور اس کے کچھ
 حصے کو کم سے بیان کر چکے ہیں، وہ کہتا ہے:

”اگر حادثاتی طور پر بین ایک خاص علت کے سبب کوئی طاقت کسی حکومت
 کا تختہ الٹ دے تو یقیناً اس میں کسی کلی سبب کا ہاتھ ہے کہ جو اس حکومت
 کو ایک طاقت کے ذریعے گھٹے ٹھکا دیتی ہے۔“

۳۔ کیا تاریخ کی طبیعت مادی ہے ؟

یہ گفتگو کہ تاریخ کس طبیعت کی حامل ہے اس کا اصلی تعلق ثقافت سے ہے یا
 سیاست سے ؟ اس کی اصلی طبیعت اقتصادی ہے یا مذہبی ؟ یا وہ بنیادی طور پر
 اخلاق سے وابستہ ہے ؟ اس کے مزاج میں مادیت ہے یا معنویت ؟ یا پھر یہ ان دونوں کا

امتناع لئے ہوئے ہے؟ تاریخ کے اہم ترین مسائل سے ہے۔ جب تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا تاریخ کے بارے میں ہماری شناخت ادھوری رہے گی۔

ظاہر ہے کہ اوپر کے تمام مادی اور معنوی عوامل تاریخ کی بافت اور اس کی تشکیل میں موثر رہے ہیں لیکن یہاں اولیت، تقدم، اصالت اور تقدم تعین سے متعلق گفتگو ہے۔ یہاں ہم یہ دیکھنا ہے کہ ان عوامل میں کونسا عامل تاریخ کی اصلی روح ہے کہ جو اس کی ہریت کو قائم کرتی ہے؟ اور باقی تمام عوامل کی توجہ و تفسیر کرتی ہے؟

عام طور پر اہل نظر تاریخ کو کئی موٹروں والی مشین جانتے ہیں جس میں ہر موٹر دوسری موٹر کی نسبت اپنی جگہ مستقل ہے اور ہر ایک کی کارکردگی جدا ہے۔ یہ لوگ تاریخ کو صرف ایک طبیعت پر محمول نہیں کرتے بلکہ اسے کئی طبیعتوں والے جانتے ہیں۔ لیکن اگر ہم تاریخ کو کئی موٹروں والی اور کئی طبیعتوں والی شے جانیں تو پھر تاریخ کے تعامل اور اس کے زیر تکامل کی تکلیف کیا ہوگی؟ یہ بات ممکن ہی نہیں کہ اصل پر محمول چند موٹریں کہ جو کارکردگی میں ایک دوسرے سے الگ ہوں اور تاریخ کو اپنے اپنے دھاردن پر لانا چاہتی ہوں تاریخ پر حکومت کریں اور تاریخ کسی مشخص تکاملی سلسلے میں آگے بڑھ سکے مگر یہ کہ مذکورہ عوامل کو تاریخ کی جبلتوں کا درجہ دیا جائے اور ان تمام جبلتوں پر تاریخ کی ایک روح مانی جائے کہ جو تاریخ کی گونا گوں جبلتوں سے فائدہ اٹھا کر کسی معین تکاملی رخ دیتی ہے اور یہی وہ روح ہے کہ جو تاریخ کی حقیقی ہویت کو بدل دیتی ہے لیکن یہ تعبیر طبیعت تاریخ کی اکائی پر مبنی ایک دوسری گفتگو ہے۔ تاریخ کی طبیعت، "تاریخ کی جبلتیں" نہیں ہیں بلکہ وہی چیز ہے جسے روح تاریخ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

ہمارے اس دور میں ایک نظریہ ابھرا ہے کہ جس نے اپنے لئے بہت سے حامی پیدا کر لئے ہیں اور وہ "تاریخی میٹر یا لزم، یا تاریخی دیالکٹک میٹر یا لزم" کے نام سے مشہور ہے

تاریخی میٹر یا لازم یعنی تاریخ کو معاشیاتی نقطہ نظر سے دیکھنا اور انسان کے بارے میں اس کے تاریخی اور معاشیاتی پہلوؤں کو سامنے رکھنا بعبارت دیگر تاریخی میٹر یا لازم یعنی یہ کہ تاریخ، ایک تاریخی ماہریت اور ڈیالیکٹیکی وجود کی حامل ہے۔ یعنی ہر معاشرے کی تمام تاریخی تجدیدات کی اساس اس معاشرے کے اقتصادی امور کو سنوارنے والی ہے، یعنی یہ اس معاشرے کے محنت کش افراد، اس کے پیداواری روابط اور مجموعی طور پر پیداوار اور پیداواری کیفیت پر مبنی روابط ہیں کہ جو اخلاق، عظم، فلسفہ، مذہب، قانون اور ثقافت سے متعلق معاشرے کے تمام معنوی حقیقتوں کی تشکیل کرتے ہیں، انہیں مدت دیتے ہیں اور جب بدل جاتے ہیں تو انہیں بھی بدل دیتے ہیں۔

لیکن یہ جو کہا جاتا ہے تاریخ ایک ڈیالیکٹیکی وجود کی حامل ہے اس منہوم میں ہے کہ تاریخی کے تخلیقی حرکات دراصل ڈیالیکٹیکی حرکات ہیں یعنی وہ ایک ایسے ڈیالیکٹیکی تضادات کا ماحول ہے کہ جو ایک دوسرے سے خاص نوعیت کا رشتہ رکھتے ہیں۔ غیر ڈیالیکٹیکی تضادات سے ڈیالیکٹیکی تضاد کا فرق یہ ہے کہ ہر واقعہ جبری طور پر اپنی نفی اور انکار کو اپنے وجود میں پرورش دیتا ہے اور ان مختلف تبدیلیوں کے بعد کہ جو اُسے داخلی تضاد کے نتیجہ میں ملتی ہیں وہ واقعہ ایک شدید کیفیتی تغیر کے بعد زیادہ بلند مرحلہ میں مکمل پاتا ہے۔

پس تاریخی میٹر یا لازم میں دو حصے شامل ہیں، ایک ہوسیت تاریخ کا مادی ہونا اور دوسرا اس کی حرکات کا ڈیالیکٹیکی ہونا، ہماری گفتگو یہاں پہلے حصے کے بارے میں ہوگی، دوسرا حصہ اس باب میں زیر بحث آئے گا جہاں ہم تاریخ کے تصور و تکامل کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

”ہوسیت تاریخ کی مادیت“ کا نظریہ ایک اور سندھ اصول سے وابستہ ہے کہ جو غلط نفسیات یا عمرانیات کا پہلو لئے ہوئے ہے اور جو خود اپنی جگہ آئیڈیالوجی سے متعلق مسائل میں نتیجہ صادر کرتی ہے۔ ہم اس اہم موضوع کی وضاحت کے لئے خاص طور پر

اس بحث کو سامنے رکھتے ہوئے کو بعض روشن فکر مسلمان صاحبان قلم اس بات کے اٹھی ہیں کہ اسلام نے ہر جہد فلسفی مادیت کو تسلیم نہیں کیا ہے لیکن تاریخی مادیت اس کے لئے قابل قبول ہے اور اپنے تمام تاریخی اور معاشرتی نظریات کو اسی اصل پر قائم کیا ہوا ہے۔ یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے لہذا جس اصول پر یہ نظریہ قائم ہے ہم اس کے بارے میں اپنے معروضات پیش کرتے ہوئے اس کے نتائج پر بھی گفتگو کریں گے اور اس کے بعد اصل نظریہ کو علمی یا پھر اسلامی نقطہ نظر سے تحقیق و تنقید کی منزل پر لائیں گے۔

تاریخ سے متعلق نظریہ مادیت کی بنیاد

روح پر مادہ کی فوقیت: انسان جسم بھی رکھتا ہے اور روح بھی، جسم، علم حیاتیات اور علم طب کا موضوع مطالعہ ہے لیکن روح اور اس سے متعلق امور، فلسفے اور نفسیات سے وابستہ ہیں، افکار ایمان یا احساسات، مملکتات، نظریات اور آئیڈیالوجیز، نفسیاتی امور کا حصہ ہیں، روح پر مادہ کی فوقیت کی اساس یعنی نفسیاتی امور بنیادی حیثیت کے حامل نہیں بلکہ یہ وہ ادوی انکسارات ہیں جو عین مادہ سے اعصاب اور دماغ پر وارد ہوتے ہیں۔ ان امور کی حیثیت صرف اس حد تک سے کہ یہ باطنی مادی قوت اور بیرونی دنیا میں رابطہ پیدا کرتی ہیں۔ لیکن خود یہ امور انسان کے وجود پر حاکم مادی طاقتوں کے مقابل ہرگز کسی طاقت میں شمار نہیں ہوتے۔ مثال کی منزل پر نفسیاتی امور کو گاڑی کے چراغ سے تشبیہ دینی ہوگی گاڑی رات کو چراغ کے بغیر نہیں چل سکتی وہ چراغ کی روشنی میں اپنا راستہ طے کرتی ہے لیکن گاڑی کو چلانے والی شے چراغ نہیں، لیکن ہے۔ نفسیات سے متعلق امور یعنی افکار، ایمان اور نظریات۔ آئیڈیالوجیز، اگر تاریخ کی مادی طاقتوں کی گز گاہ میں آجائیں تو وہ تاریخ کی حرکت میں معاون ثابت ہوں گی لیکن وہ خود ہرگز کسی حرکت کو وجود میں نہیں لاسکتیں اور ہرگز مادی طاقتوں کے مقابل طاقت نہیں بن سکتیں۔ نفسیاتی امور بنیادی طور پر کوئی طاقت نہیں ہیں نہ کہ طاقت ہیں مگر ان کی حقیقت مادی ہے۔ انسانی وجود کی حقیقی طاقتیں بس وہی ہیں جو مادی طاقتوں کے عنوان سے جانی جاتی ہیں اور جنہیں مادی ترازو ہرگز درپے تو لا جاسکتا ہے

اس اعتبار سے نفسیات پر مبنی امور، حرکت، جنبش اور جہت بخش ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور معاشرے کو آگے بڑھانے کے لئے "بیرم" منہ نہیں بن سکتے۔ نفسیاتی قدریں اگر مطلقاً مادی قدروں پر متکی اور ان کی توجیہ کرنے والی نہ ہوں تو کسی طرح بھی ایک سماجی حرکت ان سے ظہور میں نہیں آ سکتی۔

اس بنا پر تفسیر تاریخ میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ہمیں فریب ظاہر میں نہیں آنا چاہیئے مگر تاریخ کے کسی حصے میں بغیر یہ دیکھنے میں آئے کہ کسی فکر، کسی عقیدے اور کسی ایمان نے کسی معاشرے کو آگے بڑھایا ہے اور اسے متحمل ہے بھنکار کیا ہے، اگر اچھی طرح تاریخ کا پوسٹارٹیم کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان عقیدوں کی کوئی بنیادی حیثیت نہیں ہے اور یہ مادی طاقتیں ہیں جنہوں نے ایمان کی شکل میں معاشرے کو آگے کی سمت حرکت دی ہے۔ تاریخ کو آگے بڑھانے والی مادی طاقت خفی نقطہ نظر سے معاشرے کا پیداواری نظام اور انسانی نقطہ نظر سے معاشرے کا محروم اور غلام بنایا جانے والا طبقہ ہے مشہور مادی فلسفی "فرتر باخ" جس کے بہت سے مادی نظریات کو مارکس نے لیا ہے لکھتا ہے: "نظریہ کیا ہے؟" "پراکسس کیا ہے؟" "ان دونوں کے درمیان منسرق کس بات میں ہے؟ اور پھر بات کا جواب اس طرح دیتا ہے:

تقریباً چیز جو میرے ذہن تک محدود ہے، نظری اور جو بہت سے اذہان میں ابھرتا ہے عملی ہے، وہ جو بہت سے اذہان کو آپس میں متحد کرتا ہے، ایک گروہ کی تشکیل کرتا ہے اور اس طرح دنیا میں اپنے لئے ایک مقام پیدا کرتا ہے، "منہ"۔
منہ، تو ہے یا مکملی کا وہ ٹکڑا جو بھاری چیزوں کو سرکانے کے کام آتا ہے۔

(لیبور) (مترجم)

منہ، مارکس اور مارکسزم، تالیف ایڈورڈ پیٹر، ترجمہ شجاع الدین ضیائیان - ص ۳۹

اور مادہ کس اس کا وہاں اشارہ کر دکھاتا ہے، ظاہر ہے کہ تنقید کا اسلحہ اسلحہ پر تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا، مادی طاقت کو صرف مادی طاقت ہی سے مرکوب کیا جاسکتا ہے۔
 مادہ کس غیر مادی طاقتوں کی اصالت سے دامن بچانے اور ان کی اہمیت کو کم کرنے کے لئے اپنی گفتگو کو اس طرح پیش کرتا ہے، "لیکن" نظریہ "نیز جو نہی گروہوں میں صریح کرتا ہے مادی طاقت میں بدل جاتا ہے۔"

روح پر مادہ کی فوقیت، نفس پر جسم کے تقدم اور روحانی اور معنوی قدروں اور نفس کی طاقتوں کی اصالت کا نہ ہونا دراصل فلسفی میٹیر یا لزم کے بنیادی اصول ہیں۔

اس اصل کے مقابل واقع ہونے والا نقطہ اصالت روح اور اس امر پر مبنی ایک اور فلسفی اصل ہے کہ جو انسانی وجود کے تمام اصل پہلوؤں کو مادہ اور اس سے متعلق امور کے ساتھ قابل توجہ و تفسیر نہیں سمجھتا۔ روح انسان کے مرکز وجود میں ایک اصل حقیقت ہے اور روحانی ازجی، مادی ازجی سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اس اعتبار سے روحانی طاقتیں یعنی فکری، اعتقادی، ایسا نی اور عاطفی طاقتیں یعنی حرکتوں کے لئے اب وہ وجود فرد کی سطح پر سو کہ معاشرے کی میزان پر ایک الگ عامل کی حیثیت رکھتی ہیں ان ہیروں یا لیوروں سے تاریخ کو آگے بڑھایا جاسکتا ہے۔ بہت سے تاریخی واقعات و حرکات مستقل طور پر ان ہیروں کے ہیروں مستند ہیں۔ خاص طور پر انسان کے انفرادی اور اجتماعی بلند پایہ حرکات کی راہ راست ان طاقتوں سے وابستگی ہے اور اس نے انہی طاقتوں سے اپنی مبدی حاصل کی ہے۔

نفس کی قوتیں کبھی کبھی بدن کی مادی طاقتوں کو نہ صرف اختیاری فعالیتوں کی حد تک بلکہ میکانیکی، کیمیائی اور حیاتیاتی کارکردگیوں کی سطح میں بھی اپنی پراثر طاقت کے تحت قرار دیتی ہیں اور ان پر حکمرانی کرتی ہیں۔ جسمی بیماریوں کی مداخلت میں نفسی تلقینات اور

معنوی زندگی کے غیر معمولی اثرات اسی طرح کی چیز ہے جس سے کسی طرح بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔
 علم اور ایمان خصوصاً ایمان، خاص طور پر وہاں جہاں نفس کی یہ دونوں قوتیں ہمہ تن ہنگاموں میں۔ ایک عظیم اور کارآمد طاقت ہے اور تاریخ میں ایک غیر معمولی انقلاب برپا کر سکتی ہے۔
 روح اور روحانی طاقتوں کی اصالت "فلسفی رلیزم" کے ارکان میں سے ایک رکن ہے۔
 ۲۔ معنوی ضرورتوں پر مادی ضرورتوں کا تقدم اور ان کی بالادستی انسان کو کم از کم اپنے سماجی وجود میں دو طرح کی ضرورتیں درپیش ہیں۔ ایک روٹی، پانی، مکان، کپڑا اور دوا جیسی ضرورتیں اور دوسری تعلیم، ادبیات، دستکاری، فلسفی تفکرات، ایمان، ایمان و اخلاق اور ان جیسی دیگر معنوی چیزیں، یہ دونوں ضرورتیں ہر حال اور ہر سبب انسان میں موجود ہیں لیکن یہاں گفتگو ان ضرورتوں کے تقدم اور تاخر پر ہے کہ کونسی ضرورت کس پر بالادستی رکھتی ہے؟ مادی ضرورتوں کے تقدم سے متعلق نظریہ یہ ہے کہ مادی ضرورتوں کو بالادستی اور اولیت حاصل ہے اور یہ اولیت اور بالادستی صرف اس لئے نہیں ہے کہ انسان سب سے پہلے مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے درپے ہوتا ہے اور جب یہ پوری ہو جاتی ہیں تو پھر معنوی ضرورتوں پر توجہ دیتا ہے بلکہ معنوی ضرورتیں مادی ضرورتوں سے ابھرتی ہیں اور مادی ضرورتیں معنوی ضرورتوں کا سرچشمہ ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ انسان اپنی متنہ خلقت میں دو طرح کی ضرورتوں اور دو طرح کی جبلتوں کے ساتھ پیدا ہو مادی ضرورت و جبلت اور معنوی ضرورت و جبلت۔ بلکہ انسان ایک طرح کی ضرورت اور ایک طرح کی جبلت کے ساتھ پیدا ہوا ہے اور اس کی معنوی ضرورتیں ثانوی حیثیت کی حامل ہیں اور درحقیقت یہ مادی ضرورتوں کو بہتر طور پر پورا کرنے کے لئے ایک وسیلہ ہے یہی وجہ ہے کہ معنوی ضرورتیں شکل، کیفیت اور مابہیت کے اعتبار سے نیز مادی ضرورتوں کی تابع ہیں۔ انسان اپنی نشوونما کے تناسب سے ہر دور میں مختلف شکل و رنگ

اور کیفیت کی مادی ضرورتیں رکھتا ہے اور چونکہ اس کی معنوی ضرورتیں اس کی مادی ضرورتوں سے ابھرتی ہیں لہذا وہ بھی شکل و صورت اور کیفیت و خصوصیت کے اعتبار سے مادی ضرورتوں کی طرح بدلتی رہتی ہیں، پس درحقیقت مادی ضرورتوں اور معنوی ضرورتوں میں جو طرح کی بالادستی برقرار ہے۔ ایک وجود سے متعلق بالادستی جہاں معنوی ضرورتیں، مادی ضرورتوں کی پیداوار ہیں اور دوسرے اس کیفیت کی بالادستی جس میں معنوی ضرورتیں، مادوں ضرورتوں کے شکل و صورت اور خصوصیت کی تابع ہیں۔

پ۔ روایں "تاریخی میٹیر یا لزم" میں "بائین لوی" کی کتاب "فلسفی تفکرات" کے صفحہ ۹۲ کے حوالے سے لکھتا ہے:

"انسان کی مادی زندگی نے اسے اس بات پر ابھارا کہ وہ اس مادی راہ سے جنم پانے والی دنیا، سماج، حرکت، اخلاق اور دیگر تمام معنویات کے بارے میں اپنے موجودہ دور کے ان وسائل کے مطابق تصویروں میں کرے جو مادی اعتبارات کو پورا کرنے والی ہیں۔" ۱

اس اعتبار سے ہر شخص کی علمی قصاوت، اس کی نفسیائے سوچ، اس کا ذوقِ حسن، معیارِ اخلاق اور نہ ہی رجحان اس کے طرزِ معاش کا تابع ہے اسی لئے جب اس اصل کو کسی فرد کے بلے میں لایا جائے گا تو اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی:

"بتاؤ وہ کیا کھاتا ہے تاکہ میں بتا سکوں کہ وہ کیا سوچتا ہے" اور اگر اسے معاشرے کی سطح پر استعمال کیا جائے گا تو جلد یہ ہوگا، "مجھے بتاؤ کہ پروڈکشن کی رفتار کس منزل پر ہے اور یہ بھی کہ معاشرے میں کس طرح کے اقتصاد کی روابط کارفرما ہیں تاکہ میں بتا سکوں کہ اس معاشرے میں

کس طرح کی اُئیہ یا لوجی، کس طرح کا فلسفہ، کس طرح کا اخلاق اور کیا مذہب رو بہ عمل ہے۔“
 اس کے مقابل پر واقع ہونے والا نظریہ، معنوی ضرورتوں کی اِصالت پر مبنی نظریہ ہے۔
 اس نظریے کے مطابق ہر چند انسان میں مادی ضرورتیں وقت کے اعتبار سے محبت پسند
 ہوتی ہیں اور اپنے آپ کو جلد ظاہر کرتی ہیں۔ جیسا کہ چھوٹے بچے کے حمل سے ظاہر ہوتا ہے
 کہ پیدا ہوتے ہی اسے دودھ اور ماں کی چھاتی کی تلاش ہوتی ہے لیکن انسان کی
 سرشت میں چھپی ہوئی معنوی ضرورتیں تدریجاً اس میں پھوٹنے لگتی ہیں اور رشد و کمال کی
 ایک منزل وہ آتی ہے جب وہ اپنی مادی ضرورتوں کو معنوی ضرورتوں پر قربان کر دیتا ہے
 بہ تعبیر دیگر، معنوی لذتیں انسان میں، مادی لذتوں اور مادی کششوں کی نسبت زیادہ اِصیل
 بھی ہیں اور زیادہ طاقتور بھی۔ آدمی جس قدر تعلیم و تربیت حاصل کرے گا اس کی معنوی ضرورتیں
 معنوی لذتیں اور بالآخر اس کی تمام حیات معنوی اِسی قدر اس کی مادی ضرورتوں، مادی لذتوں
 اور مادی حیات کو اپنے زیر اثر لائے گی۔ معاشرے کا بھی یہی حال ہے یعنی صحرائی یا
 بدوی معاشروں میں معنوی ضرورتوں سے زیادہ مادی ضرورتوں کی حکمرانی ہے لیکن حصہ
 معاشرہ کمال کی منزلیں طے کرے گا اِسی قدر اس کی معنوی ضرورتیں قابلِ قدر بنتی جائیں گی
 اور اس میں مقصدیت آتی جائے گی اور وہ مادی ضرورتوں کو تحت الشعاع قرار دے کر
 انہیں ایک ”ذریعہ“ کی حد میں لا کھڑا کرے گا۔

۳۔ فکر پر کام کے تقدم کی اساس انسان ایک ایسی سہتی ہے کہ جو سوچتی ہے
 سمجھتی ہے اور کام کرتی ہے تو پھر کام کو تقدم حاصل ہے یا فکر کو؟ انسان کا جوہر
 اس کا کام ہے یا اس کی فکر؟ انسان کی بزرگی اس کے کام میں ہے یا فکر میں؟ انسان
 کا کام کی پیدائش ہے یا فکر کی؟

مادیت تاریخ فکر پر کام کے تقدم اور اِصالت کی قابل ہے۔ وہ کام کو اِصیل اور

فکر کو فروغ میں شمار کرتی ہے۔ منطق اور قدیم فلسفہ، فکر کو فکر کی کلید بناتا تھا۔ اس منطق میں فکر، تصور اور تصدیق میں تقسیم ہوتی تھی اور پھر یہ دونوں بدیہی اور نظری میں منقسم ہوتے تھے۔ اور بدیہی افکار نظری افکار کی کلید سمجھے جاتے تھے اس منطق اور فلسفے میں جوہر انسان اور میں، محض ایک فکر سمجھا جاتا تھا۔ انسان کا کمال اور اس کی بزرگی اس کے علم میں تھی۔ ایک کامل انسان اور ایک مفکر انسان دونوں ہم پلہ تھے۔

لیکن تاریخی ہدایت اس بنیاد پر استوار ہے کہ کام، فکر کی کلید اور فکر کی معیار ہے انسان کا جوہر اس کا تخلیقی کام ہے۔ کام انسان کی شناخت کا سبب بھی ہے اور اس کو بنانے والا بھی۔ مارکس کہتا ہے: "پوری تاریخ عالم سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان کام کے لئے پیدا ہوا ہے"۔ "انگلز کہتا ہے: "نحوہ انسان بھی کام کی پیداوار ہے"۔ "لے کیونکہ وہ ابتدائی سے جلاتے اس کے کفطری ہمارا گاریوں کے خلاف اپنی فکر کو بہیز دے پر مشقت کام کے ساتھ اپنے بیرونی ماحول پر چھا جاتا ہے اور اسی (انقلابی عمل) کی راہ سے طاقتور جارجین کے درمیان اپنی مرضی کے معاشرے کو آگے بڑھاتا ہے اور اس کی تعمیر کرتا ہے "مارکس اور مارکسزم" کی کتاب لکھتی ہے: "اسی صورت میں کہ جب فلسفہ سستی میں یہ معمول تھا کہ پہلے فکر و اصول پیش ہوتے تھے اور پھر اس کی روشنی میں اس سے عملی نتائج نکالے جاتے تھے۔ مارکس نے عمل کو فکر کی اساس قرار دیا اور فلسفہ سستی و فلسفہ وجود نیا کو "ہونے" کی اساس پر تعمیر کرتا ہے اور اس کے مقابل پڑ ہو چکے "کا فلسفہ آتا ہے اور مارکس فلسفہ کے اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے" "مارکس" طاقت سے تعلق فلسفہ کو اس عقیدے کی جگہ لاتا ہے جو فکر سے متعلق ہے اور "ہیگل" کے ساتھ اس

عقیدہ کو پیش کرتا ہے کہ "انسان کی حقیقی ہستی سب سے پہلے اس کا عمل ہے" اور اپنے اس عقیدے میں جو من کے ایک بہترین فلسفی کو بھی شامل کرتا ہے اور اس کے اس شہرہ جلد کو کہ "سب سے پہلے ابتدائی امر میں" فعل "تخلیٰ یعنی روح تھی کو بگاڑ کر کہتا ہے "سب سے پہلے ابتدائی امر میں" عمل "تھا" ملے

یہ اصل مارکس کا ایک میٹیر یا لازمی فلسفی اصل ہے یہ وہی اصل ہے کہ جو مارکسزم میں "پراکسس" کے نام سے مشہور ہے اور مارکس نے اسے "غور یا خ" اور ہیگل سے لیا ہے اس اصل کے مقابل قرار پانے والا اصل، ریالزمی فلسفی اصل ہے کہ جو کام اور فکر کے مقابل تاثیر اور فکر کی کام پر فوقیت کا قائل ہے۔ اس فلسفہ میں انسان کا جوہر اس کی فکر ہے (نفس کا اپنی ذات سے متعلق جوہری حضوری علم) انسان کام کے ذریعے بیرونی دنیا سے تعلقات استوار کر کے اپنی اطلاعات کو باہر سے فراہم کرتا ہے اور جب تک ذہن اس پہلے مواد سے مستفی نہ ہو جائے کسی طرح بھی شناختی فعالیت اس میں نہیں آسکتی۔ اس مواد کو اکٹھا کرنے کے بعد ذہن کام سے متعلق باتوں پر "تعمیم"۔ "انتزاع" اور استدلال کے ذریعے عمل کرتا ہے اور صحیح شناخت کی راہ فراہم کرتا ہے بشناخت صرف ذہن میں مادہ عینی مادے کا انکاس نہیں بلکہ اس عینی مادے کے انکاس کے بعد روح کے غیر مادی جوہر سے ابھرنے والے ذہنی اعمال کا ایک سلسلہ شناخت پیدا کرتا ہے پس کام فکر سے اور اسی حال میں فکر کام سے جنم لیتی ہے۔ کام معیار فکر اور اسی عنوان سے فکر معیار کام سے۔ اور یہ دور، دور محال نہیں۔ انسان کی شرافت و بزرگی اس کے علم، اس کے ایمان، اس کی عزت اور اس کی کرامت نفس سے ہے۔ اور کام اس اعتبار سے شرافت

ہے کہ وہ ان کرامتوں اور شرافتوں کو تحفظ بخشنے والا ہے۔ انسان کام کو بنانے والا بھی ہے اور اس سے بننے والا بھی، اور یہ انسان کا ایک خاص امتیاز ہے کہ جس میں اور کوئی اس کا شریک نہیں۔

لیکن کام کو بنانے سے متعلق انسان کی تخلیق ایک ایجابی اور ایجابی تخلیق ہے لیکن کام سے انسان کی تخلیق "اعداوی" تخلیق ہے یعنی انسان حقیقتاً اپنے کام کو خلق کرتا ہے لیکن کام واقعاً انسان کو خلق نہیں کرتا۔ بلکہ کام اور تخرار صل انسان کے پیدائش کے اسباب کو اندرونی طور پر فراہم کرتا ہے اور جہاں دواشیہ کا مقابل رابطہ کہ جہاں ایک طرف "ایجابی" اور "ایجابی" "سوا اور دوسری طرف" "اعداوی" اور "مکافی" "تو ہمیشہ" "ایجابی" اور "ایجابی" کو تقدم حاصل ہوگا۔

پس وہ انسان کہ جس کی جوہر ذات (نفس کی اپنی ذات کے بارے میں حضوری علم پر مبنی) ایک طرح کی الجھاپی سے ہے اور کام کے ساتھ اس کا مقابل رابطہ ہے۔ انسان کام کو اور کام انسان کو بنانے والا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ انسان کام کی ایجابی اور ایجابی علت اور کام انسان کی اعداوی اور امکانی علت ہے۔ انسان کام پر تقدم رکھتا ہے، کام انسان پر نہیں۔

۴۔ انسان کے انفرادی وجود پر اس کے سماجی وجود کا تقدم، بعبارت دیگر انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کی بالادستی، انسان تمام جاندار مخلوقات میں سب سے زیادہ مکمل مخلوق ہے۔ وہ مکمل کی نوعی استعداد کا حامل ہے کہ جسے ان کی تکمیل کہا جاتا ہے انسان ایک خاص شخصیت سے جھکا ہوا ہے کہ جس میں ان کی ابعاد اس کے وجود کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ تجربات اور تربیتوں کے ایک سلسلے کے زیر اثر فکری، فلسفی اور علمی جہت کا حامل ہوتا ہے اور پھر کچھ اور عوامل اپنے ایک سلسلے کے ساتھ اسے ایک اور جہت تک

لے جاتے ہیں جسے ہم "اخلاقی جہت" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہی وہ بُہد یا جہت ہے کہ جو اس کی قدر میں بڑھاتا ہے اور اس کے لئے اخلاقی معیارِ عمل پیش کرتا ہے اور نہ ہی اور سبزی یا حرقتی جہت کی بھی یہی صورت ہے۔ انسان اپنی فکری اور فلسفی جہت میں کچھ فکری اصول و مبادی سے بھنکار ہوتا ہے۔ اور یہی اس کی فکری اساسِ فکر باقی ہے۔ یہ تمام انسانی جہات انسانی وجود کی تشکیل کرتے ہیں۔

انسانی جہات تمام کے تمام سماجی عوامل سے وجود میں آتے ہیں۔ انسان اپنی آغاز پیدائش میں ان تمام جہات سے عاری ہوتا ہے ماس کا وجود گویا ایک خام مادہ ہوتا ہے کہ جو ہر فکری اور عاطفی شکل کے لئے آمادگی رکھتا ہے اب یہ اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کن عوامل کے زیر اثر قرار پاتا ہے۔ وہ ایک خالی برتن کی طرح ہے کہ جو ہر سے بھری جاتی ہے وہ ایک ایسا ٹیپ ہے جس میں دائیں بھری جاتی ہیں اور جب جزاں میں بھری جاتی ہے وہی چیز بعد میں سنی جاتی ہے منتصر یہ کہ انسان کی شخصیت کی تعمیر کرنے والے اور اسے "شے" کی صورت سے نکال کر "شخص" بنانے والے وہ بیرونی سماجی عوامل ہیں کہ جنہیں سماجی امور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انسان اپنی ذات میں محض ایک "شے" ہے یہ معاشرتی عوامل ہیں کہ جو اسے "شے" کے "شخص" بناتے ہیں۔

"پ۔ روہان" اپنی تالیف "تاریخی میٹر یا زام" میں نو مارکزم کے اصولی مسائل کے صفحہ ۴۲ سے کہ جو بغضات کی تالیف ہے لکھتا ہے:

"سماجی ماحول کی خوبیاں ہر زمانے کے اپنے محنت کش عوام سے وجود میں آتی ہیں یعنی جب محنت کش لوگوں کا وجود عمل میں آتا ہے تو سماجی ماحول کی خوبیاں اور اس سے متعلق شکایتیں اور ایک طرف سے ماحول میں متقابل روابط اور دوسری طرف سے افکار و رفتار بھی معین ہو جاتے ہیں۔"

اسی طرح یہ کتاب مزید لکھتی ہے "جب محنت کش لوگوں کے ذریعے پسیکولوجی کا

تعیین ہو جاتا ہے تو اس سے متعلق وہ ایڈیالوجی بھی معین ہو جاتے ہیں جو اس سے قریبی
رشتہ رکھتے ہیں۔ لیکن اس ایڈیالوجی کی برقراری کے لئے جو ایک تدریجی مرحلہ سماجی
مناسبات سے ابھر کر رہے اور نیز حاکم وقت کے اپنے منافع کی خاطر یہ سروری ہے کہ سماجی
تاسیسات کے ساتھ اس کی تقویت اور تکمیل ہو۔ پس درحقیقت طبقاتی مناسبات میں سماجی
تاسیسات ابوجہ اس کے کہ حکمران طبقہ کی حفاظت، اس کی تقویت اور ایڈیالوجی کی توسیع
کے لئے وجود میں آتی ہیں لیکن اصولاً انکا تعلق سماجی مناسبات کے نتائج سے ہوتا ہے
اور آخری تجربہ میں وہ پیداوار کی کیفیت اور خصلت سے ابھرتی ہیں مثلاً جرج اور مسیح
مذہبی عقائد کی نشر و اشاعت کے لئے ہوتی ہیں اور ان کی اصل تمام مذہب میں روز جزا پر
ایمان ہے۔ روز جزا پر ایمان طبقاتی تقسیم پر مبنی اس مخصوص سماجی مناسبات سے ابھرتی
ہے کہ جسے پیداواری وسائل کا ایک تکاملی مرحلہ وجود میں لاتا ہے۔ گویا آخری تجربہ میں پیداوار
توانائی کی خصلت روز جزا پر ایمان کا سبب ہے۔

اس اصل کا نقطہ مقابل علم الانسان (ETHNOLOGY) پر مبنی وہ اصل ہے کہ
جہاں اعلیٰ تفکرات اور میلانات پر مشتمل انسانی شخصیت کی اساس متن خلقت میں عوامل خلقت کے
ماضیوں رکھی گئی ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان افلاطون کے نظریے کے برخلاف ایک
بہی بنائی شخصیت کے ساتھ دنیا میں نہیں آتا لیکن وہ اپنی شخصیت کے اصلی ارکان اور اصلی
بنیادوں کو معاشرے سے نہیں بلکہ خلقت سے پاتا ہے۔ اگر ہم فلسفی اصطلاح میں یہ بات
کہنا چاہیں تو ہمیں اس طرح کہنا ہوگا کہ اخلاق، مذہب، فلسفہ، سہنر، فن اور عشق جیسے
انسانی جہات کا اصلی سرمایہ انسان کی نوعیہ صورت، اس کا مبداء فصل اور اس کی نفس نامطہ
وہ امور ہیں کہ جو عوامل خلقت کے ساتھ وجود پذیر ہوتے ہیں۔ معاشرہ انسان کو ذاتی استعداد
کے اعتبار سے یا پرورش دیتا ہے یا پھر منہج کرتا ہے۔ نفس نامطہ ابتدائی امر میں بالقوہ

ہوتا ہے اور پھر تدریج فعلیت میں آتا ہے لہذا انسان فکر و فہم کے ابتدائی اصول اور نیز
ادی اور معنوی میلانات کی طرف جھکاؤ کے اعتبار سے دوسری زندہ موجودات کی طرح ہے
کہ پہلے تمام اصول بالقوہ اس میں موجود ہوتے ہیں اور پھر جوہری حرکات کا ایک سلسلہ ان
خصائص کو ابھارتا ہے اور اس طرح یہ چیزیں انسان میں رشد و نمو پاتی ہیں۔ انسان بیرونی عوامل
کے زیر اثر اپنی فطری شخصیت کی پرورش کرتا ہے اور اسے کمال تک پہنچاتا ہے یا پھر دوری
صورت میں اسے مسخ اور مخرف کرتا ہے۔ یہ وہی اصل ہے کہ جیسے اسلامی علوم میں فطرت
کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اصل فطرت وہ اصل ہے کہ جیسے اسلامی علوم میں اصلِ مادر
کے عنوان سے مانا جاتا ہے۔

اصل فطرت کے اعتبار سے انسان کی نفسیات اس کی عمرانیات پر تقدم رکھتی ہے۔
انسان کی عمرانیات اس کی نفسیات سے حصول فیض کرتی ہے۔ اسی اصل فطرت کے اعتبار
سے انسان جب پیدا ہوتا ہے باوجود اس کے کہ وہ بالفعل شکوئی ادراک رکھتا ہے اور نہ کوئی
تصور نہ اس میں انسانی تمایلات ہوتے ہیں اور نہ تصدیقی قوت لیکن پھر بھی وہ حیوانی جہات
کے ساتھ وجودی جہات کو بھی اپنے ساتھ لاتا ہے اور یہی وہ ابعاد ہیں کہ خصوصیات اور
انفرادی تصدیقات کے ایک سلسلے کو کہ جو انسانی فکر کی اصل اساس ہے اور اس کے بغیر
ہر طرح کی منطقی سوچ محال ہے انسان میں جنم دیتے ہیں اور اس میں علوی تمایلات کا
سلسلہ بھی جاری کرتے ہیں۔ یہی وہ ابعاد ہیں کہ جو انسانی شخصیت کی اساس سمجھے جاتے ہیں
انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کے تقدم سے متعلق نظریہ اس بات کو ظاہر
کرتا ہے کہ انسان محض ایک "پذیرندہ" ملکہ سستی ہے۔ "پوئیدہ" ملکہ نہیں۔ وہ ایک

ملکہ: "پذیرندہ" اور "پوئیدہ" یہ دونوں نقطہ اردو میں اسی طرح استعمال (باقی صفحہ ۸۳ پر)

خام مادہ ہے کہ جو بھی شکل اُسے دی جائے گی اس کی ذات کے اعتبار سے اس کے لئے یکساں ہوگی۔ وہ ایک خالی ٹیپ کی طرح ہے کہ جو آواز بھی اس میں بھری جائے گی ٹیپ کی اپنی ذات کے اعتبار سے اس پہلی آواز کی طرح ہوگی جو اس میں بھری جا چکی ہے۔ اس خام مادہ کے اندر کسی معین شکل کی سمت حرکت نہیں ہے کہ اگر وہ "شکل" اُسے دے دی جائے تو گویا وہ خود اس کی اپنی شکل ہوگی اور اگر اسے کسی دوسری شکل سے بھنکار کیا جائے تو گویا ایسا ہوگا جیسے اس کی صورت کو مسخ کر دیا گیا ہو۔ اس ٹیپ کے اندر ایک معین آواز مطلوب نہیں ہے کہ اگر دوسری آواز اس میں بھر دی جائے تو وہ اس کی ذات اور اس کی حقیقت سے بیگانگی ہوگی۔ اس مادہ کی نسبت تمام شکلوں سے اور اس ٹیپ کی نسبت تمام آوازوں سے یکساں ہے۔

لیکن اصالت فطرت اور انسان کی نفسیات پر اس کی سماجیات کے تقدم کی بنیاد پر انسان اپنے آغاز حیات میں ہر چند ہر اداک بالفعل اور ہر تامل بالفعل سے عاری لیکن وہ اپنے اندر سے ڈائنامیکی DYNAMIQUE صورت میں ابتدائی قضاوتوں کے ایک سلسلہ کی طرف کہ جسے بدیہیات اولیہ بھی کہا جاتا ہے اور میزان بلند مرتبہ قدردن کی سمت کہ جو اس کی انسانیت کے معیار ہیں گامزن ہے۔ سادہ شعورات اگر جس کا تعلق فکر کے ابتدائی مادوں سے ہے اور جسے فلسفی اصطلاح میں معقولات اولیہ کہتے ہیں۔ ا کے ایک سلسلے کے باہر سے ذہن میں اترنے کے بعد وہ اصول، نظری یا عملی تصدیقات کے ایک سلسلے کی

بقیہ صفحہ ۸۲ : ہوتے ہیں جس طرح غاری میں پذیرندہ قبول کرنے والا اور پوشیدہ قدموں سے چلنے والا ہے۔ اردو ادب میں یہ دونوں لفظ استعمال کرتے رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے
ترقی اردو بورڈ راجی کی اردو لغت - (مترجم)

صورت میں بچھڑتے ہیں اور اپنے تعلیمات کا اظہار کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق، یہ جو انسان ان موجودہ شرائط میں مثلاً $2 \times 2 = 4$ کے اصول کو صحیح تسلیم کرتا ہے اور اسے ایک حکم مطلق مانتا ہے کہ جو تمام زمانوں اور مکانوں میں یکساں طور پر دائر ہے، درحقیقت اس کے اپنے ماحول کے خاص شرائط کی پیداوار ہے یعنی اس خاص ماحول اور ان خاص شرائط نے اسے اس طرح کا حکم دیا ہے اور یہ حکم ان خاص شرائط میں بنی نوع انسان کا رد عمل ہے اور درحقیقت وہ امکان ہے کہ جو اس ماحول میں اس طرح ٹیپ ہوئی ہے اور ممکن ہے دوسرے ماحول اور دوسرے شرائط میں اس کی صورت مختلف ہوتی اور وہ مثلاً $2 \times 2 = 26$ ہوتا۔

لیکن دوسرے نظریے کے مطابق ماحول جو کچھ انسان کو دیتا ہے $10, 8, 0, 2, 2$ اور اس جیسی مثالیں ہیں لیکن اس حکم کے ساتھ کہ $2 \times 2 = 4$ یا $5 \times 5 = 25$ انسانی روح کی عمارت کا لازمہ ہے اور محال ہے اس سے کوئی دوسری شکل رونما ہو اور یہ اسی طرح ہے جس طرح انسان کا طلب کمال کی طرف جھکاؤ اس کی خلقت روح کا لازمہ ہوا کرتا ہے۔
۵۔ معاشرے کے معنوی پہلوؤں پر مادی پہلوؤں کا تقدم، معاشرہ اداروں، تنظیموں اور ادارہ تعلیمات کا مجموعہ ہے۔ اقتصادی ادارہ، ثقافتی ادارہ، تعلیمی ادارہ، سیاسی ادارہ مذہبی ادارہ، عدالتی یا قضائی ادارہ وغیرہ وغیرہ، اس اعتبار سے معاشرہ ایک مکمل عمارت کی طرح ہے کہ جس میں ایک گہرا زندگی بسر کرتا ہے اور اس میں ڈرامیٹک روم، ڈومینٹک روم بیڈ روم، کچن اور ٹوائلٹ وغیرہ سبھی کچھ ہے۔

معاشرتی اداروں میں ایک ادارہ ایسا ہے جس کی حیثیت بنیاد کی سی ہے کہ جس پر تمام عمارت اپنی پوری مضبوطی کے ساتھ قائم ہے کہ اگر وہ متزلزل ہو جائے تو پوری عمارت ٹھہ جائے۔ اور وہ معاشرہ کا اقتصادی ڈھانچہ ہے۔ معاشرہ کی اجتماعی ساخت یعنی

وہ چیزیں جن کا تعلق معاشرہ کی مادی پیداوار سے ہے جیسے پیداواری آلات، پیداواری
منابع اور پیداواری روابط و مناسبات وغیرہ۔

پیداواری آلات کہ جو معاشرہ کی ساخت کا سب سے اہم حصہ ہے خود اپنی ذات میں
تغیر پذیر اور متحول استحالہ ہے گذشتہ سے مختلف، خاص نوعیت کے پیداواری روابط و مناسبات
درجہ بدرجہ پیداواری آلات کی ترقی و تکامل کا باعث بنتے ہیں۔ پیداواری روابط یعنی مالکیت
سے متعلق اصول و قوانین کی کیفیت اور درحقیقت یہ وہ قوانین ہیں کہ جو معاشرے کے
مستقبل کے ساتھ انسان کے قراردادی رابطہ کو قائم کرتے ہیں۔ پیداواری روابط کی لازمی اور
حتمی تبدیلی کے بعد انسان کے تمام حقوق، فکری، اخلاقی، مذہبی، فلسفی اور علمی اصول بھی
تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ "اصل اساس معاشرہ ہے"

مارکس اور مارکسزم کی کتاب کارل مارکس کے رملے "سیاسی اقتصاد پر مبنی سرمایہ"
سے لکھتی ہے "انسان اپنی زندگی کو بنانے میں ایسے ضروری اور معین روابط کو اپناتا ہے
کہ جو اس کے ارادے سے الگ ہوتی ہے۔ یہ تولیدی روابط مادی قوتوں کی ترقی اور تکامل کے
ایک معین درجہ سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہی وہ روابط ہیں کہ جو معاشرے کے اقتصادی
ڈھانچے کو سنوارتے ہیں اور اس پر ایک ایسی حقوقی اور سیاسی عمارت کی تعمیر کرتے ہیں کہ جو
معاشرتی شعور کی معین شکلوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ مادی زندگی میں سماجی سیاسی
اور روشن ٹکڑا زندگی کا رفتار پیداواری روش سے معین ہوتی ہے۔ انسان کا شعور اس کے وجود
کو معین نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس اس کا معاشرتی وجود اس کے شعور کو معین کرتا ہے۔"
اسی کتاب میں انگوتف کے نام مارکس کے خط کے حوالے سے آیا ہے:

"اگر آپ انسانوں کی پیداواری وسعت کو اپنے سامنے رکھیں تو ان کی تجارت اور کھپت
کی کیفیت از خود آپ کے سامنے آ جائے گی۔ آپ تجارتی پیداوار اور مصرف پر توجہ کریں۔

تو اسی میں طبقاتی، اصنافی اور نمائندانی انتظامات کی صورت سماجی ترکیب اور مختصراً پورا مدنی معاشرہ آپ کو دکھائی دے گا۔

”پیئر“ مارکس کے نظریہ کی ان الفاظ میں وضاحت کرتا ہے:

”اور اس ترتیب سے مارکس معاشرے کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کرتا ہے کہ جس کی بنیاد کو معاشی قوتیں اور خود اس عمارت کو افکار و آداب و رسوم اور نیز عدالتی سیاسی، مذہبی اور ان جیسے ادارے تشکیل دیتے ہیں جس طرح کسی عمارت کا دار و مدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے اسی طرح معاشی حالات یا پیداواری روابط (بھی فنی کیفیت سے وابستہ ہیں اور افکار و رسوم اور سیاسی نظام کی صورتیں بھی اسی معاشی حالت کے تابع ہیں۔“

نیز یہی کتاب لینن کی ”سرمایہ“ نامی کتاب کی تیسری جلد کے حوالے سے لکھتی ہے:

پیداواری روکش انسان کی فطرت، اس کے مستقبل، اس کے سماجی شرائط اور فکری مضامین کی آئینہ دار ہے۔“

”سیاسی اقتصادی سرمایہ“ کے پیش لفظ میں وہ لکھتا ہے:

سیری تحقیقات نے مجھے یہ فکری کہ عدالتی یا قضائی روابط اور حکومت کی مختلف صورتیں نہ تو خود سے ظہور میں آ سکتی ہیں اور نہ گویا انسان کی عمومی انقلابی سوچ اسے وجود میں لاسکتی ہے بلکہ یہ روابط اور یہ مختلف صورتیں موجودہ مادی شرائط سے ابھرتی ہیں۔۔۔ معاشرے کی ”اینالومی“ کو سیاسی اقتصاد میں تلاش کرنا چاہیے۔ ”مارکس“ فقر فلسفہ میں لکھتا ہے: معاشرتی مناسبات مکمل طور پر پیداواری قوتوں سے متشکل ہیں۔ انسان نئی پیداواری قوتوں کو حاصل کر کے اپنی پیداوار کی کیفیت کو بدل سکتا ہے۔ پیداواری کیفیت اور طرز ادارہ معاش میں تبدیلی لاکر وہ مکمل طور پر اپنے سماجی حالات کو بدل دیتا ہے۔ ہاتھ کی چکی معاصرہ کی نمک الطرائیع اور بجلی یا صحاب سے چلنے والی چکی سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرہ کی نشاندہی

کرتی ہے۔

تمام عمرانی قدروں پر مادی قدروں کی فوقیت سے متعلق نظریہ فکر پر مادی قدروں کے تقدم کا نتیجہ ہے۔ اس کے برخلاف اگر عمرانیات پر انسان کی نفسیات کو مقدم سمجھا جائے تو دیگر قدروں پر معاشرے کے مادی قدر کا تقدم گویا انفرادی سوچ پر انفرادی کام کے تقدم کا نتیجہ ہوگا۔

معاشرہ کی مادی قدریں کہ جو معاشی ساخت اور معاشی بنیاد بھی کہلاتی ہے دو حصوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ ایک پیداواری آلات کہ جو فطرت کے ساتھ انسان کے رابطہ سے وجود میں آتے ہیں اور دوسرے دولت کی تقسیم کے سلسلے میں معاشرہ کے افراد کا ایک دوسرے کے ساتھ معاشی رابطہ کہ جسے پیداواری رابطہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور پیداواری آلات اور پیداواری روابط کے مجموعہ کو عام طور پر ”وجہ تولید“ یا ”وثنیۃ تولید“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ نیز یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ یہ اصطلاحات تاریخی میٹر یا لازم کے رہنماؤں کی زبان میں خالی ازا بہام نہیں۔ ان کے پاس صاف اور واضح زبان میں اس کی وضاحت نہیں ہوئی ہے۔ وہاں جہاں اس بات کا تذکرہ ہوتا ہے کہ معاش اصل اساس ہے اور معاشرہ کی مادی قدریں باقی تمام قدروں پر فوقیت رکھتی ہیں۔ اس سے مراد پیداواری آلات اور پیداواری روابط پر مبنی پورا تولیدی نظام ہے۔

وہ نکتہ جس پر توجہ ضروری ہے اور جو تاریخی میٹر یا لازم کے رہنماؤں کی گفتگو سے مکمل طور پر غائب ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خود اصل بنیاد دو طبقوں پر مشتمل ہے جن میں ایک دوسرے کی بنیاد ہے اور دوسرا اس پر قائم ہے۔ اصل بنیاد دراصل پیداواری آلہ یعنی ایک جسم یافتہ کام ہے۔ یہ جسم یافتہ کام دولت کی تقسیم کے اعتبار سے خاص قسم کے معاشی روابط کا متقاضی ہے۔ یہ روابط کہ جو پیداواری آلات کی ترقی کے درجات کا پیمانہ

ہے اپنی آغاز پیدائش میں صرف یہی نہیں کہ پیداواری آلات کے ساتھ ہمارنگ رہا ہے بلکہ اس کا محرک اور مشوق بھی ہے یعنی یہ ان آلات سے حصول منفعت کا بہترین ذریعہ بھی ہے اور اس لباس کی طرح ہے جو پیداواری آلات کے جسم پر بالکل بھیج اترتی ہے لیکن پیداواری آلات خود اپنی ذات میں ترقی پذیر ہیں۔ پیداواری آلات کی اساس پیداواری مشینری کے دونوں یونٹوں کے درمیان ہم آہنگی کو توڑتی ہے۔ معاشی اور پیداواری روابط یعنی وہی قوانین کو جو سابقہ پیداواری آلات کی مناسبت سے وجود پذیر ہوئے تھے ترقی یافتہ پیداواری آلات کے بدن پر تنگی کرنے لگتے ہیں۔ اس کے لئے رکاوٹ بن جاتے ہیں اور دو یونٹوں کے درمیان کھنچاؤ کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ آخر کار مجبور ہو کر نئے پیداواری آلات سے مناسبت رکھنے والے جدید پیداواری روابط برقرار کرنے پڑتے ہیں اور اس طرح معاشرے کی اساس مکمل طور پر دو رنگوں ہو جاتی ہے اور یہ اسی تبدیلی کے نتیجہ میں تمام مذہبی، اخلاقی، فلسفی اور حقوقی تعمیرات کو بھی جو اس بنیاد پر قائم تھیں منہدم ہونا پڑتا ہے۔

عمرانی کام یا بالفاظ دیگر اس تحسم یافتہ کام کی بالا دستی کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے جسے پیداواری آلات بھی کہا جاتا ہے اور نیز اس امر پر توجہ کہ مارکس سماجیات کے ان ماسہرین میں سے ہے جو انسان کی عمرانیات کو اس کی نفسیات پر مقدم جانتا ہے اور انسان کو ایک سماجی موجود اور یہ تعبیر خود ”جنرک“ سمجھتا ہے۔ کام کا فلسفی کردار انکزم کی نظر میں واضح ہوتا ہے اور اس پر بہت کم توجہ دی گئی ہے۔

مارکس کام کی انسان سے موجودیت اور انسان کی کام سے موجودیت کے بارے میں اسی طرح سوچتا ہے جس طرح ٹوکارٹ انسان کی عقلانی موجودیت، برگسن استمراری اور جان بل سائر اس کی عصیانوی موجودیت کے بارے میں سوچتے ہیں۔

ڈکارت کہتا ہے: "میں سوچتا ہوں پس میں ہوں"، برگسن کہتا ہے: "مجھ میں ستر ہے پس میں ہوں"، سارتر کہتا ہے: "میں گنا کرتا ہوں پس میں ہوں"، مارکس بھی یہی کچھ کہتا چاہتا ہے وہ کہتا ہے: "میں کام کرتا ہوں پس میں ہوں"۔

ان دانشوروں میں کوئی نہیں چاہتا کہ وہ سوچ، استمرار یا عصیان وغیرہ جیسی چیزوں کے پیچھے صرف اس انسانی "میں" کی موجودیت کو اثبات کرے جو مذکورہ مختلف راہوں سے اس کے ساتھ ہے بلکہ بعض تو انسان کے لئے ان کے علاوہ کسی موجودیت کے قابل نہیں ہیں بلکہ کوئی منشا یہ چاہتا ہے کہ وہ جوہر انسانیت اور انسان کی وجودی حقیقت کو بیان کرے۔

مثلاً ڈکارت اپنی گفتگو میں یہ کہتا چاہتا ہے: میری موجودیت، فکر کی موجودیت کے سادی ہے اگر فکر نہیں تو میں بھی نہیں۔ برگسن کہتا چاہتا ہے: انسان کی موجودیت عین استمرار اور زمانے کی موجودیت ہے۔ سارتر کی گفتگو بھی یہی ہے کہ جوہر انسانیت اور انسان کی حقیقی موجودیت، گناہ اور سرتابی ہے۔ اگر گناہ کو انسان سے ہٹا لیا جائے تو پھر وہ کہاں کا انسان رہے گا۔ مارکس مزید اپنے مقام پر کہتا چاہتا ہے: انسان کی تمام موجودیت اور اس کی حقیقی ہستی "کام" ہے۔ کام انسانیت کا جوہر ہے۔ میں کام کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ اس مہنوم میں نہیں کہ کام میری موجودیت کی دلیل ہے بلکہ یہ کہ کام میری حقیقی موجودیت اور میری حقیقی ہستی ہے۔

مارکس کی یہ گفتگو: "سوشلسٹ انسان کے لئے پوری عالمی تاریخ کی اصطلاح میں سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان، بشری کام کے وسیلے سے خلق ہوا ہے۔" یا وہاں جہاں وہ انسان کی آگاہی اور اس کے حقیقی وجود کے درمیان فرق پیدا کر کے کہتا ہے: انسان کی آگاہی ان کے وجود کو معین نہیں کرتی بلکہ ان کا "عاشق وجود" ان کی آگاہی کو معین کرتا ہے۔ یا پھر بات کر "وہ ابتدائی صورتیں جنہیں ہم لے کر آگے بڑھتے ہیں ہمارے اپنے

ارادے اور باری اپنی پسند پر قائم نہیں ہوتیں بلکہ ان سے متعلق مادی ہستی کے لوازم اور ان کا عمل حقیقی افراد کو جنم دیتا ہے۔ ”پھر مارکس ان حقیقی افراد کی اس طرح توضیح کرتا ہے: ”لیکن یہ وہ لوگ ہیں کہ جو اس طرح نہیں بن سکتے جس طرح وہ چاہتے ہیں بلکہ اس طرح بنتے ہیں جس طرح مادی پیداوار انہیں بناتی ہے یعنی وہ اپنے ارادے سے ہٹ کر اس اساس، ان شرائط اور ان معین خطوط پر عمل کرتے ہیں کہ جو مادی ہوتی ہیں۔“ یا پھر انگلس کا یہ جملہ کہ، ”اقتصادی بہرین کہتے ہیں: کام تمام سرمایوں کا سرچشمہ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اس سے کہیں زیادہ بلند چیز ہے۔ کام پوری انسانی زندگی کی پہلی بنیادی شرط ہے اس طرح کہ گویا ایک اعتبار سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ”خود انسان بھی کام کی تخلیق ہے۔“ تمام کام اسی اصل پر ناظر ہے۔

البتہ مارکس اور انگلس نے انسانی وجود میں کام کے کردار سے متعلق اس نظریہ کو ”ہیگل سے لیا ہے۔ ہیگل نے پہلی بار یہ کہا تھا کہ، ”انسان کی حقیقی ہستی پہلے درج میں اس کا عمل ہے پس مارکس کے نقطہ نظر سے انسان کی انسانی موجودیت اولاً انفرادی نہیں اجتماعی ہے ثانیاً اجتماعی انسان کی موجودیت، اجتماعی کام یعنی ایک تجسم یافتہ کام ہے اور اپنے انفرادی احساس یا احساسات کی طرح ہر انفرادی امر یا پھر فلسفہ، اخلاق، آرٹ اور مذہب وغیرہ کی طرح دیگر اجتماعی امور انسان کی حقیقی موجودیت کے مظاہر و تجلیات ہیں اس کی حقیقی موجودیت نہیں۔ اس بناء پر انسان کا حقیقی تامل عیناً وہی اجتماعی کام کا تامل ہے لیکن فکری، عاطفی اور احساسی تامل اور یا معاشرتی نظام کا تامل حقیقی تامل کے مظاہر و تجلیات ہیں عین تامل نہیں۔ معاشرے کا مادی تامل اس کے معنوی تامل کا معیار ہے گویا یہ اسی طرح ہے جس طرح کہ عمل معیار فکر ہے۔ فکر کی صحت و سقم کو عمل سے پرکھنا چاہیے، فکری اور منطقی معیاروں سے نہیں، معنوی تامل کا معیار بھی مادی تامل ہے۔ پس اگر یہ بات پوری جانی جائے کہ فلسفہ، اخلاق، مذہب اور آرٹ میں سے کونسا مکتب زیادہ ترقی یافتہ ہے

تو فکری اور منطقی معیار اس کے جواب سے قاصر ہوں گے۔ صرف اور صرف معیار ہمہ گیر ہوگا کہ یہ بات پرکھی جائے کہ وہ کتب معاشرتی کام یعنی پیداواری آلات کے تعامل کے کس درجہ اور کن شرائط کا مولود و منظر ہے۔

یہ طرز تفکر ہم جیسے لوگوں کے لئے کہ جو انسان کی حقیقی سستی کو اس کے "میں" میں جانتے ہیں اور اس "میں" کو غیر مادی قرار دیتے ہیں اور اسے فطرت کی جوہری حرکات کی پیدا سبھتے ہیں معاشرے کی پیداوار نہیں، مکمل استعجاب ہے لیکن وہ شخص جو ہر کس کی طرح مادی سوچ کا حامل ہے اور غیر مادی جوہر پر یقین نہیں رکھتا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسان کے جوہر اور اس کی حقیقت کو حیاتیاتی پہلو سے توجہ کرے اور کہے انسان کا جوہر وہی اس کے بدن کی مادی ساخت ہے۔ جس طرح کہ قدیم یونان میں کا سقیدہ تھا اور انٹار میں صدی کے یونان میں بھی اسی میں آتے ہیں لیکن ہر کس اس نظریہ کو روکتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسانیت کا جوہر معاشرہ میں تشکیل پاتا ہے فطرت میں نہیں۔ جو چیز فطرت میں صورت اختیار کرتی ہے وہ انسان بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔ اس سے آگے بڑھ کر ہر کس کو چاہئے کہ وہ بالکل و اندیشہ کو جوہر انسانیت قرار دے اور کام اور فعالیت کو نظروں سے اوجھل کر جانے یا پھر اس کے برعکس کام کو جوہر انسانیت اور فکر کو منظر تجلی قرار دے۔ مادی فکر رکھنے والا ہر کس صرف یہی نہیں کہہ دے کہ مادہ کی اصالت کا قائل ہے اور فرد میں مادہ سے باہر کا انکار ہی ہے۔ معاشرے اور تاریخ کے باب میں بھی مادہ کی اصالت کا قائل ہے اور ناچار دوسری شق کو منتخب کرتا ہے۔ اس مقام پر سویت تاریخ کے بارے میں دیگر مادیین سے ہر کس کے نظریہ کا فرق واضح ہوتا ہے۔ ہر مادی سوچ والا متفکر خواہ وہ اس اعتبار سے کہ انسان اور اس کے وجودی تجلیات کو مادی جانتا ہے سویت تاریخ کو بھی مادی گردانتا ہے۔ لیکن ہر کس اس سے اونچی گفتگو کرتا ہے وہ کہنا چاہتا ہے: سویت تاریخ معاشی ہے اور معاشیات میں چونکہ وہ معاشی پیداواری روابط

یعنی انسان کی مالکیت اور کام کی پیداوار کو ایک لازمی اور ضروری امر اور پیداواری آلات یعنی تجسم یافتہ کام کے مرحلہ پیشرفت کی انعکاسی صورت جانتا ہے لہذا حقیقت یہ کہنا چاہتا ہے کہ سویت تاریخ تجسم یافتہ ہے۔ پس خالی یہ کہہ دینا کہ سویت تاریخ مادی ہے یا اسے معاش سے نسبت دینا مارکس کے نظریہ کی مکمل تائید نہیں ہے۔ ہمیں اس امر پر توجہ رکھنا ہے کہ روح اور سویت تاریخ مارکس کی نگاہ میں تجسم یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے بعض تحریروں میں مارکس کے تاریخی میٹریالزم کو تجسم یافتہ یا "الاقی نظریہ" کہا ہے اور یہ بات ہم نے تاریخ سے تعلق اپنے "انسانی نظریہ" کو سامنے رکھ کر کہی ہے جس میں تاریخ انسانی مابیت کی حامل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مارکس کام سے متعلق فلسفہ میں اتنا غرق ہے اور اسے اتنی محبت دیتا ہے کہ اس کے فلسفے کے مطابق یوں سوچنا پڑتا ہے کہ انسان وہ نہیں جو کہ چوب بازار میں چلتے پھرتے، سوچتے اور فیصلہ کرتے نظر آتے ہیں بلکہ حقیقی انسان وہ آلات اور وہ شینیں ہیں جو گویا کارخانوں کو چلا رہی ہیں۔ وہ انسان جو چلتے پھرتے، سوچتے اور سمجھتے ہیں انسان کی "مثال" ہیں۔ "خود" انسان نہیں۔ پیداواری آلات اور اجتماعی کاروں کے بارے میں مارکس کی سوچ ایک جاندار موجود جیسی ہے کہ جو خود بخود بے سوچے سمجھے اپنے ارادے کو فیصلے سے عاری جبراً اور ضرورتاً بڑھتا اور بڑھتا ہے اور خودی انسانوں کے ارادہ و افکار کو یعنی ان ارادہ و افکار کو جن کا تعلق خود انسانوں سے نہیں بلکہ ان کے مفاسد سے ہے۔ اپنے جبری اور قہری نفوذ کے تحت قرار دیتا ہے اور انہیں اپنے پیچھے گھسیٹتا ہے۔

ایک اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مارکس معاشرتی کاموں اور شعور پر اس کے غلبے اور تسلط اور انسان کے ارادے اور آگاہی کے بارے میں وہی کچھ کہتا ہے جو بعض

حکماء نے ابھی انسان کے بدن کی اسس فعالیت کے بارے میں کہا کرتے تھے جو ناگاہانہ طور پر ایک پوشیدہ ارادے کے تحت رو بہ عمل رہتی ہے جیسے دماغ کا حل یا قلب و دیگر وغیرہ کے افعال۔ ان حکماء کے نقطہ نظر سے میلانات، خواہشات، چاہتیں، نفرتیں اور جلدیہ امور کہ جو نفس کے علی پہلو سے تعلق رکھتی ہیں۔ یعنی جو سفلی تدبیریں، تعلق اور بدن سے تعلق ہیں اور آگاہ شعور کے ساتھ ذہن پر طاری ہوتی ہیں۔ فطری ضرورتوں کے ایک سلسلے سے ابھرتی ہیں اور یہ آگاہ شعور، یہ جاننے بنیہ کہ ان امور کی اسس کہاں خواہ نا خواہ طور پر نفس کے پوشیدہ تدبیر کے تحت قرار پاتا ہے اور اسی سے ملتی جلتی بات ”فلائیڈ“ کرتا ہے اور جس چیز کو اس نے خود شعور بالین یا شعور نا آگاہ کہا ہے شعور آگاہ پر مقتدرانہ تسلط دیتا ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ جو کچھ سابقہ حکماء کہتے تھے یا جو کچھ فرائیڈ کہتا تھا اور شعور ظاہر کے ایک حصہ سے اس کا تعلق تھا اور ثانیاً ایک مخفی شعور کی حکومت اس میں کا فرض ملتی علامہ ہارنس وہ جو کچھ کہتے تھے انسان کے وجود سے باہر نہیں تھا اور جو کچھ مارکس کہتا ہے وہ وجود انسان سے باہر ہے اگر بنظر فائزہ دیکھا جائے تو مارکس کا نظریہ فلسفی نقطہ نظر سے سخت تعجب خیز ہے۔

مارکس اپنی اس دریافت کا ڈارون کی مشہور دریافت کے ساتھ مقایسہ کرتا ہے۔ ڈارون نے یہ ثابت کیا کہ کس طرح کوئی امر حیوان کے ارادے اور شعور سے باہر اس بات کا سبب بنتا ہے کہ وقت کے گزرتے ہوئے طمات میں اس کا بدن تدریج اور ناگاہانہ طور پر حکم کی مناسبت طے کرے۔ مارکس بھی یہی دعویٰ کرتا ہے کہ ایک اندھا اتفاق اگر جو انسان کی حقیقی ہستی ہے تدریج اور ناگاہانہ طور پر اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان کا معاشرتی بدن یعنی وہ چیزیں جنہیں مارکس نے بنیاد کی بالائی تعمیر کہا ہے بلکہ خود بنیاد کا ایک حصہ یعنی معاشرتی معاشی روابط تعمیر کی صورت اختیار کرے، وہ کہتا ہے، ”ڈارون نے“ فطری فن شناس کی تکیا

کی طرف دانشوروں کی توجہ مبذول کی ہے جس میں جڑی بوٹیوں اور جانوروں کے اعضاء کو ان کی زندگی کے لئے پیداواری وسائل قرار دیا ہے کیا معاشرتی انسان کو وجود میں لانے والے اعضاء کی تاریخ پیدائش یعنی ہر طرح کی سماجی تشکیلات کی مادی اساس کے بارے میں طرح کی سوچ مناسب نہیں... فن شناسی، فطرت کے مقابل انسان کے طرز عمل کو ظاہر کرتی ہے۔ پیداواری ذخائر اس کی مادی زندگی کو آشکارا کرتے ہیں اور اس سے سماجی روابط اور فکری آثار کا سلسلہ بھی بھڑکتا ہے۔

اب تک مجموعی طور پر جو کچھ کہا گیا اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ تاریخی میٹر یا لازم چند اور نظریوں پر مبنی ہے جن سے بعض نفسیاتی ہیں بعض سماجیاتی، بعض فلسفی اور بعض کا تعلق انسانی معلوم سے ہے۔

نتائج

تاریخی میٹر یا لازم کا نظریہ اپنی جگہ نتائج کے ایک سلسلہ کا حامل ہے کہ جو تاریخی اور سماجی عملی مقصد میں موثر ہے۔ تاریخی میٹر یا لازم ایک ایسا محض فکری اور نظری مسد نہیں ہے کہ جو معاشرتی رفتار و انتخاب میں کوئی تاثر پیدا نہ کرے۔ آئیے اب دیکھیں کہ ہم اس سے کیا نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔

۱۔ پہلا نتیجہ، معاشرے اور تاریخ کی "شناخت" کے مسد سے متعلق ہے۔ عادت تاریخ کی بنیاد پر سماجی اور تاریخی حوادث کی شناخت اور اس کے تجزیہ کی بہترین اور مطمئن ترین راہ یہ ہے کہ ہم ان کی معاشی بنیادوں کی جانچ پڑتال کریں۔ تاریخی حوادث کی معاشی بنیاد کے بغیر ان کی پوری اور مکمل شناخت ناممکن ہے کیونکہ یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ تمام معاشرتی انقلابات مابین "معاشی ہیں ہر چند کہ اس میں کچھ مذہب اور اخلاق کا دخل بھی نظر آتا ہے۔"

یہ تمام چیزیں معلول ہیں اور وہ ملت، پرانے حکماء، نیز اس بات کے مدعی تھے کہ اشیاء کی شناخت ان کے ایجاد کے اسباب کے وسیلے سے اعلیٰ ترین اور مکمل ترین طرزِ شناخت ہے۔ پس یہ فرض کر لینے کے بعد کہ تمام سماجی انقلابات کی بنیاد قوم کی معاشی ساخت پر ہے۔ تاریخ کی شناخت کا بہترین راستہ معاشی سماجی تجزیہ ہے۔ بعبارت دیگر جس طرح حقیقت اور ثبوت کے سرعین بھی اس کی بالادستی برقرار رہتی ہے۔ پس اقتصادی بنیاد کی اولیت صرف ایک عینی اور وجودی اولیت نہیں ہے بلکہ ذہنی، شناختی اور ثابتاتی بھی ہے۔

”متجدد نظر قلبی از مارکس تا ماڈرن کی کتاب میں اس مفہوم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے :

”سماجی انقلابات کے تجزیہ میں سماجی کشمکشوں کو ان کے سیاسی، قانونی اور ایڈیالوجی سے متعلق روپ میں نہیں دیکھنا چاہیئے بلکہ اس کے برعکس پیداواری طاقتوں اور پیداواری روابط کے درمیان تناقض کے رشتے سے ان کی وضاحت کرنی چاہیئے۔ مارکس نے حقیقتاً ہمیں اس طرح کے فیصلوں سے باز رکھا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ حقیقت نگاہ نہیں ہے اور اس میں معلول یعنی سیاسی، قانونی اور ایڈیالوجی سے متعلق صورتیں علت کی جگہ آتی ہیں اور ثانیاً ”سلمی“ ہے، کیونکہ وہ معاشرے کی گہرائی میں اترنے اور حقیقی اسباب کو تلاش کرنے کے بجائے اسی پر رہ جاتا ہے اور اسی چیز پر اکتفا کر لیتا ہے جو فوری اس کے سامنے آتی ہے ثالثاً وہ بھی ہے کیونکہ بنیاد کی بالائی تعمیرات جو کل کی کل ایڈیالوجی کے سولے قوم یعنی مادہ دست تصویر کے کوئی سپاہی نہیں رکھتی۔ لیکن موضوع کے حقیقی تجزیہ کے بجائے اس کی مادہ دست تصویر سے متکب ہونا یقیناً ”ہیں مگر اسی کی طرف سے جانے گی۔“

اس کے بعد وہ مارکس اور انگلس کے منتخب آثار کی کتاب سے اس طرح نقل کرتے ہیں :
 ”جس طرح کسی فرد کے بارے میں اس موضوع کے اعتبار سے فیصلہ نہیں کیا جاسکتا جو

خود اس سے نسبت رکھتی اسی طرح ہنگامی حالات کے بارے میں بھی اس علم و آگاہی کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہو سکتا جو اس کی اپنی ہو۔

مارکس کو کش کرتا ہے کہ آگہی، انکار اور جدت پسندی کے رجحان کو جو عام طور پر وجہ تامل سمجھا جاتا ہے ختم کر دے۔ مثلاً "ٹین سین" کہ جس کے بہت سے انکار سے مارکس نے استفادہ کیا ہے، تامل میں جدت پسندی کی حیثیت کے بارے میں لکھتا ہے:

"معاشرے دو طرح کی اخلاقی قوتوں کے تابع ہیں اور یہ دونوں قوتیں یکساں شدت سے کی حامل ہیں اور باری باری اپنا اثر دکھاتی ہیں، ان میں سے ایک عادت ہے اور دوسری جدت پسندی، کچھ کچھ حد سے کے بعد عادتیں حتمی طور پر بری گننے لگتی ہیں۔ . . . اور یہی وہ وقت ہے جب نئی چیزوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور یہ ضرورت، حقیقی انقلاب کی کیفیت کو رو بھل لاتی ہے۔"

یا پھر روڈون، مارکس کا دوسرا استاد معاشروں کے تامل میں عقائد و انکار کے کردار پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

"قوموں کی سیاسی صورتیں ان کے عقائد کا منظر رہی ہیں ران صورتوں کا تحریک، ان میں تبدیلیوں کا رونما ہونا اور ان کا زوال وہ عظیم الشان تجربات ہیں کہ جو ان انکار کی قدر و قیمت کو ہمارے لئے واضح کرتے ہیں اور تدریج ان سے متعلق ابدی اور غیر قابل تغیر حقیقت رونما ہوتی ہے لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام سیاسی ادارے لازماً حتمی موت سے بچنے کے لئے معاشرتی شرائط کو سمجھنا بنانے کے لئے اس کی طرف جھکتے ہیں۔"

ان سب کے علاوہ مارکس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر سماجی انقلاب ہر چیز سے بڑھ کر ایک معاشی سماجی ضرورت ہے کہ جو مابہیت، سماجی روابط اور پیداواری قوتوں کی یکسانی سے وجود میں آتی ہے۔

مادکس یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ جدت پسندی کی جبلت یا ایمان و عقائد کی دلولہ خیزی نہیں ہے جو سماجی انقلابات کو جنم دیتی ہے بلکہ معاشی سماجی ضرورت جدت پسندی کے رجحان یا عقائد اور ایمان کی دلولہ خیزی کو اجاگر کرتی ہے۔

پس مادیت تاریخ سے اس طرح کی سوچ کے ذریعے اگر ہم مثلاً یہ چاہیں کہ ایران دیونیا کی لڑائی یا صلیبی جنگوں یا اسلامی فتوحات یا مغرب کی رنسانس یا پھر ایران کی انقلابی شریعت کا تجزیہ کریں تو یہ غلط ہوگا۔ یہ اشتباہ ہے کہ ہم واقعات کی ظاہری صورتوں کو کہ جو اندرونی انقلابی سیاسی، مذہبی اور ثقافتی ہیں، مطالعہ کریں ان کے بارے میں فیصلہ دیں اور یا اس احساس کو معیار قرار دیں جس سے انقلاب لانے والوں کی وابستگی ہے اور وہ اسے سیاسی، مذہبی یا ثقافتی تحریک سمجھتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ ہم ان تحریکوں اور ان انقلابات کی اس حقیقی ماہیت اور سویت پر توجہ دیں کہ جو معاشی اور مادی ہیں تاکہ حقیقت کا اصلی رخ ہماری سامنے آئے۔ آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ دور حاضر کے مارکسزمی بونے جن تدبیری تحریک کے بارے میں کچھ کہنا چاہتے ہیں، کچھ نہ جانتے ہوئے بھی ایک خاص انداز سے اس تحریک کے معاشی پہلو پر چند جملے ضرور بولیں گے۔

۲۔ تاریخ پر تسلط رکھنے والا قانون ایک جبری، حتمی اور انسان کے ارادے سے باہر قانون ہے۔ ہم پہلے ابواب میں اس موضوع پر گفتگو کر چکے ہیں کہ کیا تاریخ پر ایسے قوانین کی حکومت ہے جو علت و معلول سے وابستہ ہیں؟ اور وضاحت کی کہ بعض نئے حادثے کا عنوان دے کر اور بعض نئے اس عنوان سے کہ انسان ایک آزاد اور مختار مخلوق ہے۔ قانون علیت کی حکمرانی کا انکار کیا ہے اور اس کے نتیجے میں معاشرے اور تاریخ کی حتمی عادتوں اور ضرورتوں کی نفی ہوئی ہے، لیکن ہم نے ثابت کیا کہ یہ نظریہ بے بنیاد ہے۔ قانون علیت اور اس کے نتیجے میں معاشرے اور تاریخ پر علت و معلول کی ضرورت تمام امور پر سبقت رکھتی ہے، دوسری

طرف ہم نے یہ ثابت کیا کہ معاشرے اور تاریخ پر لگو قوانین، ضروری اور کلی ہوتے ہیں کیونکہ انہیں وحدت، حقیقی وجود اور ایک خاص قسم کی طبیعت موجد ہوتی ہے۔ پس گذشتہ بیان کے مطابق معاشرے اور تاریخ پر ”ضروری“ اور ”کلی“ قوانین کا ایک سلسلہ حکم فرما رہے اور ہم اس نوعیت کی ضرورت کو اعملاً عام فلسفی ضرورت کہتے ہیں اور یہ ضرورت تاریخی عناصر کو قطعی اور ضروری قوانین کے ایک سلسلے کے مطابق ڈھلنے کا حکم دیتی ہے۔

لیکن مارکسزمی حیرت انگیز کہ جسے معاشی حیر بھی کہا جاتا ہے فلسفی ضرورت کی ایک خاص تعبیر ہے۔ یہ نظریہ دو ادراکاتوں سے مل کر بنا ہے جن میں سے ایک وہی فلسفی ضرورت ہے کہ جو اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ کوئی حادثہ بغیر ضرورت وجود پذیر نہیں ہوتا۔ ہر وجود میں آنے والا واقعہ اپنی خاص پیداواری اسباب کی بنیاد پر، حقیقی اور ناقابل اجتناب امر ہے، بنیاد کی تبدیلی سے اس کے اوپر کی تعمیر میں تبدیلی ایک حقیقی اور ناقابل تردید حقیقت ہے۔

مارکسزم کے دوسرے کے مطابق وہ چیز جو مارکسزم کو ”کلی“ بنا کر اسے دنیا کے دیگر تمام نظری قوانین کی طرح ایک فطری قانون کی صورت دیتی ہے وہ یہی اصل ہے۔ کیونکہ اس اصل کے مطابق پیداواری آلات کہ جو معاشرے کی معاشی ساخت کا سب سے اہم حصہ ہیں فطری قوانین کے ایک سلسلہ کے تحت اپنی ترقی اور پیشرفت کو جاری رکھتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح مختلف جڑی بوٹیوں اور حیوانات نے کسی سو ملین سال کے امتداد تاریخ میں اپنی تدریجی ترقی کو جاری رکھا اور خاص مراحل میں اس جدید موجودہ نوعیت کو پہنچے اور جس طرح جڑی بوٹیوں اور جانوروں میں اگنے اور بڑھنے کا عمل ایک ایسا امر ہے کہ جو کسی کے ارادے یا خواہش اور آرزو سے آزاد ہے اسی طرح پیداواری آلات کے رشد و تکامل کی بھی یہی صورت ہے۔

پیداواری آلات تدریجی ترقی کے ساتھ از خود مراحل کو طے کرتے ہیں اور ہر مرحلہ پر جبراً اپنے ساتھ معاشرے کے تمام امور کو بھی بدل دیتے ہیں اور کوئی اس کا راستہ بند نہیں کر سکتا

اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ترقی کے نام سے مرحلہ تک پہنچے سماجی ڈھانچہ میں تبدیلی یا انقلاب ممکن نہیں۔ تمام سوشلسٹ بلکہ کئی طور پر ہر وہ عدالتخواہ انسان کہ جو ان امکانات کو نظر میں لائے بغیر جن میں ترقی یافتہ پیداوار ہی آلات ہیں صرف معاشرے کے سماجی بننے کے رجحان اور سوشلزم اور عدالت خواہی سے متعلق احساس و آرزو کو لے کر اپنی کوششوں کا آغاز کرتا ہے۔ ایک عہد کا کام انجام دیتا ہے۔ کارل مارکس "سرایہ" نامی کتاب کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

"وہ ملک کہ جس نے صنعت کے اعتبار سے سب سے زیادہ پیشرفت کی ہے، ان ملکوں کے لئے ایک نوز ہے جو صنعت کے میدان میں اس کے پیچھے آ رہے ہوں۔"

حتیٰ اگر کوئی اس مرحلہ تک پہنچ جائے کہ وہ اپنی حرکت پر حکمرانی کرنے والے فطری قانون کی راہ بھانپ لے تو جب بھی وہ نہ تو اپنی فطری پیشرفت سے متعلق مراحل کو بھلا کر سکے گا اور نہ ہی صدور فرامین کے ذریعے انہیں ختم کر سکے گا لیکن وہ عالمگی کے دور اور پیدائش کی اذیت کو کم کر اور ضعیف تر کر سکتا ہے۔"

مارکس اپنی گفتگو کے آخری حصہ میں ایک ایسے نقطہ کو پیش کرتا ہے جس کی طرف یا توجہ نہیں ہوئی ہے یا بہت کم لوگوں نے اسے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دراصل ایک

۱۔ یعنی صنعتی ممالک کی صنعت و تکنیک اور باتیں ان کی سماجی بنیاد کی بالائی تعمیر ایک معین اور غریب قابل تعلق راہ میں آگے بڑھتی ہے۔ قوموں کے آگے بڑھنے کی راہ ایک معین اور مخصوص راہ ہے۔ موجودہ ترقی یافتہ ممالک ہر اعتبار سے ان ممالک کے لئے نمونہ ہیں کہ جو ابھی اس مرحلہ تک نہیں پہنچے ہیں۔ یہ بات ناممکن ہے کہ یہ ترقی پذیر ممالک صنعتی ممالک کے مراحل سے گزرے بغیر کسی دوسرے راستے سے مکمل کی راہ ملے کریں۔

مسائل اور ایک اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کوئی یہ کہے فطرت کی منظم اور مرحلہ دارانہ پیشرفت کے زیر اثر قوموں کی درجہ بدرجہ پیشرفت اس وقت تک جبری اور قابلِ کمال ہے جب تک انسان اسے نہ پہچانے لیکن جو پہنی انسان کو اس کا علم ہو گیا فطرت، انسان کے قابو میں آ جائے گی اور انسان کو اس پر برتری حاصل ہوگی، لہذا یہ گفتگو سامنے آتی ہے کہ فطرت جب تک سمجھ میں نہ آئے انسان پر حاکم ہے اور جب کسی بھی صورت اس کی فضا ہو جائے تو انسان کی خدمت گزار بن جاتی ہے۔ مثلاً سفینہ وغیرہ جیسی بیماریاں جب تک ناشناختہ ہیں اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کن چیزوں سے وجود میں آتی ہیں اور کن چیزوں سے نہیں ختم کیا جاسکتا ہے اس وقت تک انسان کی زندگی پر حاکم علی الاطلاق ہیں لیکن جو پہنی ان کی شناخت محل میں آتی وہیں ان پر قابو پایا گیا اور لوگوں کو مرنے سے بچایا گیا اور یہی صورت سیلاب اور طوفان وغیرہ کی بھی ہے۔

مارکس اپنی گفتگو کے ضمن میں یہ کہنا چاہتا ہے کہ قوموں کی منظم اور مرحلہ دار پیشرفت ایک ڈائنامیکی تفسیرات اور حرکات ہیں، یعنی پیشرفت کی اس قسم سے انکا تعلق ہے کہ جو اشیاء میں اندرونی طور پر خود بخود عمل میں آتی ہیں جیسے پودوں اور جانوروں کا رشد و نمو اور ان کا اگنا، بڑھنا، وہ قوموں کی ارتقاء کو ایک میکانیکی ارتقاء نہیں سمجھتا جس میں بیرونی عوامل کی کارکردگی شامل ہو اور وجود سے باہر کے عوامل اشیاء میں تبدیلی پیدا کریں۔ تمام فنی اور صنعتی ترقیات کی یہی صورت ہے۔ کیرے دار وادوں کے ذریعے کیرٹوں کا فائدہ یا دوا کے ذریعے بیماری کے جراثیم کی تباہی اسی طرح کی چیز ہے۔ وہ مقام جہاں فطری قانون کی دریافت فطرت کو کنٹرول کرنا سبب بنتی ہے اور انسان کے اختیار میں آتی ہے۔ میکانیکی روابط سے متعلق قوانین میں کین ڈائنامیکی تبدیلیوں اور اشیاء کی اندرونی اور ذاتی حرکات کے بارے میں انسان کی علم وادگاہی کا کردار یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان قوانین سے تطبیق دے اور اس سے استفادہ کرے

انسان پودوں کے اگنے، بڑھنے اور جانوروں کے تکامل پر مستطقی قوانین کو دریافت کرنے کے بعد جس میں رحم مادر میں جنین کی تکامل کا قانون بھی شامل ہے، جبری اور ناقابل تخیلف قوانین کے ایک سلسلے سے نمونہ کرتا ہے کہ جہاں اسے مجبوراً گردن جھکانا اور رام ہونا پڑتا ہے۔

مارکس کہنا چاہتا ہے انسان کی معاشرتی پیشرفت کہ جس کا انحصار پیداواری آلات کی ترقی اور تکامل پر ہے، ایک طرح کی ڈائنامیکی، اندرونی، ذاتی اور خود بخود ہی ہے جسے علم و ادب کے ذریعے نہیں بدلا جاسکتا۔ انسان کو جبراً "سماجی تکامل" کے خاص مراحل سے اسی طرح گزرنا پڑتا ہے جس طرح نطفہ رحم مادر میں ایک مقررہ اور معین مراحل سے گزرتا ہے۔ اس خیال کو سرے تک ماننا چاہیے کہ ہم معاشرے کو وضعی مراحل سے نکال کر ایک دم اسے آخری سر ملائیکہ لپسہ لکھیں گے یا کہ اسے تاریخ کے بتائے ہوئے معین راستے سے اٹھا کر دوسری راہوں سے منزل مقصود تک پہنچائیں گے۔

مارکسزم، سماجی، تکاملی رفتار کو ایک ناگہان، فطری اور جبری رفتار جاننے کے ناطے اس طرح کی گفتگو کرتا ہے جس طرح سقراط نے ذہن بشر اور اس کی تخلیق کے بارے میں کی تھی۔ سقراط اپنی تعلیمات میں استفہامی روش سے استفادہ کرتا تھا اور اس بات کا معتقد تھا کہ اگر سوالات مرحلہ بمرحلہ، منظم اور مکمل شناخت کے ساتھ ذہن کی مناسب کارکردگی سے وجود پذیر ہوں تو ذہن اپنی فطری اور قہری حرکت سے پہلے ہی اس کا جواب فراہم کرتا ہے اور باہر سے تعلیم کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ سقراط "دائی زادہ" تھا، وہ کہتا تھا میں اپنے ذہن سے وہی کام انجام دیتا ہوں جو میری ماں، حاملہ عورتوں کے بارے میں انجام دیتی ہے، دائی بچے کو نہیں جانتی، ماں کی فطرت خود اپنے وقت پر بچے کو جنم دیتی ہے، تاہم دائی کا وجود ضروری ہے، دائی خیال رکھتی ہے کہ کوئی غیر فطری واقعہ رونما نہ ہو جو ماں بچے کی پریشانی کا باعث بنے۔

مارکزم کے اعتبار سے اگرچہ معاشرتی علوم کے قوانین کی دریافت اور فلسفہ تاریخ دونوں فقہ میں تبدیلی نہیں لاسکتے، مگر بھی ان کی اہمیت اپنی جگہ ہے، علمی سوشلزم انہی قوانین کی دریافت کا نام ہے۔ کم سے کم جو اثران سے رونما ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ تخیلی سوشلزم اور خواہشتی عدالتخواری کو انسان سے دور بھگاتے ہیں کیونکہ ڈائنامیکی قوانین اس خصوصیت کے ساتھ کہ ان میں تبدیلی ناممکن ہے ایک اور امتیاز کے حامل ہیں اور وہ امتیاز پیش بینی ہے۔ علمی معاشرتی علوم اور علمی سوشلزم کے برتو میں بر معاشرے اور ہر قوم کو پرکھا جاسکتا ہے کہ وہ کس مرحلہ میں ہے اور اس کے بارے میں پیش بینی کی جاسکتی ہے اور نتیجہ یہ معلوم ہو سکتا ہے سوشلزم کا نظریہ معاشرے کے رحم میں کس مرحلہ میں ہے۔ اور ہر مرحلہ میں وہی توقع کی جانی چاہیے جو اس کا تقاضا ہے اور جہ باتوقعات کو اس سے وابستہ نہیں کرنا چاہیے ایک ایسی سوشلسٹی جو ابھی فیوڈلزم کے مرحلہ میں ہے اس سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہیے کہ وہ سوشلزم میں متعلق ہو جائے۔ بالکل اسی طرح جس طرح چار مہینے کے نطفے کی پیدائش کے انتظار میں نہیں بیٹھا جاتا مارکزم کی یہ کوشش رہی ہے کہ وہ معاشروں کی فطری ڈائنامیکس مراحل کو سمجھے اور ان کا تعارف کروائے اور معاشروں کی ایک دور سے دوسرے دور میں جبری ترقی سے متعلق قوانین کو دریافت کرے۔

مارکزم کے نظریہ کے مطابق معاشروں کو چار مراحل سے گزر کر سوشلزم تک پہنچنا پڑتا ہے ابتدائی اشتراکی دور، دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم، یہ چار دور کبھی پانچ، چھ یا سات دور بھی بن جاتے ہیں اس لئے کہ دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم میں سے ہر دور دو ادوار میں قابل تقسیم ہوتے ہیں۔

۳۔ ہر تاریخی دور دوسرے دور سے باعتبار ماہیت و نوعیت مختلف ہے جس طرح بیابانوں کے اعتبار سے جانور ایک نوع سے دوسری نوع میں اپنی ماہیت بدل دیتے ہیں۔ تاریخی

اور ابھی یہی کیفیت لئے ہوئے ہیں۔ اس دور سے ہر تاریخی دور اپنے سے متعلق مخصوص قوانین کا حامل ہے۔ کسی دور کے لئے اس سے قبل کے دور یا اس کے بعد کے دور کے قوانین کو اس کے مناسب حال نہیں جانا چاہیے۔ پانی اس وقت تک پانی ہے جب تک وہ آبِ حیات سے متعلق خاص قوانین کا تابع ہے لیکن جو نہی وہ بھاپ میں تبدیل ہوا پھر وہ گزشتہ سے متعلق قانون کا تابع نہیں ہوتا بلکہ اب وہ گیس سے متعلق مخصوص قوانین کا تابع ہو جاتا ہے۔ معاشرہ بھی گویا جب تک فیوڈلززم کے مرحلے میں ہوتا ہے قوانین کے ایک سلسلے سے اس کی وابستگی ہوتی ہے اور جب اس مرحلے سے گزر کر کپٹلزم کے مرحلے میں قدم رکھتا ہے تو پھر دورِ فیوڈلززم کے قوانین کو اس کے لئے باقی رکھنے کی کوشش کرنا نفلِ حبث ہے۔ اس اعتبار سے معاشرہ ایک ہی طرح کے ابدی اور جاودانی قوانین کا حامل نہیں ہو سکتا۔ تاریخی میٹر یا لزم اور معاشی مرکزیت کی بنیاد پر جاودانیت کا دعویٰ رکھنے والا ہر قانون بیہودہ اور قابلِ مذمت ہے اور یہی وہ جگہ ہے کہ جہاں تاریخی مادیت اور مذہب کی آپس میں نہیں بنتی خاص طور پر مذہبِ اسلام جو جاودانی قوانین کے ایک سلسلہ کا قائل ہے۔

”مارکس سے ماؤٹیک تجویدِ نظر طلبی“ کی کتاب ”سرمایہ“ کی دوسری جلد کے صفحات سے اس طرح نقل کرتی ہے :

”ہر تاریخی دور، اپنے سے متعلق خاص قوانین کا حامل ہوتا ہے۔۔۔ جو اپنی زندگی ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں پہنچتی ہے دوسرے قوانین اس پر لاگو ہوتے ہیں معاشی زندگی اپنی تاریخی پیشرفت میں وہی صورت اختیار کرتی ہے جسے ہم بائولوجی کی دیگر شاخوں میں پاتے ہیں۔ معاشرے کو تشکیل دینے والے اجزاء یا معاشرتی ”ارگنائزم“ اسی طرح ایک دوسرے سے مختلف و متضاد ہیں جس طرح حیوانی اور نباتی ”ارگنائزم“

۴۔ پیداواری آلات کی پیشرفت اس بات کا باعث بنی کہ فخرِ تاریخ میں اختصا کی اہلیت

ابھری اور معاشرہ آقا اور غلام اور مالک اور نوکر میں منقسم ہو گیا اور یہ دو طبقے ابتدائی تاریخی سے اب تک معاشرے کے دو اہم اور اصلی طبقوں کو تشکیل دے رہے ہیں۔ ان دونوں طبقوں کے درمیان تضاد و کشمکش کا ایک دائمی سلسلہ جاری ہے۔ البتہ معاشرے کے دو طبقوں میں تقسیم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام کے تمام گروہ کلی طور پر یا آقا ہیں اور یا غلام۔ ممکن ہے ان میں ایسے گروہ بھی ہوں کہ جو نہ آقا ہوں اور نہ غلام۔ مقصد یہ ہے کہ معاشروں کی سرگذشت میں موثر واقع ہونے والے بھی وہ دو موثر گروہ ہیں کہ جو دو اصلی طبقوں کو تشکیل دیتے ہیں، باقی تمام گروہ ان دو اصلی گروہوں میں سے ایک کی پیروی کرتے ہیں۔

”مارکس سے ماؤمک تجدید نظر طلبی“ کی کتاب لکھتی ہے :

”مارکس اور انگلس کے پاس معاشرے اور طبقات کی تقسیم اور ان کے یکساں سے متعلق

سبب و طرح کے نوٹس ملتے ہیں ایک دو پہلو والے اور دوسرے کئی پہلو والے۔ طبقہ کی تعریف

ان دونوں نمونوں میں مختلف ہے۔ پہلے نمونے میں، طبقہ مجازی اور دوسرے میں حقیقی ہے“

طبقہ کے پیدائشی ضوابط بھی مختلف ہیں۔ انگلس ”جرمنی کے کاشتکاروں کی جنگ“ کے

مقدمہ میں ان دونوں نمونوں کی آپس میں دوستی کرانے کی کوشش کرتا ہے اور ان سے

ایک ہم جنس نمونہ بنا چاہتا ہے۔ وہ معاشرے میں متعدد طبقات اور ان طبقات میں مختلف

گروہوں کی تشخیص کرتا ہے لیکن اس کے اپنے عقیدہ کے مطابق ان طبقوں میں سے

فقط دو طبقے قطعی تاریخی ذمہ داری کو بھرا کر سکتے ہیں، ایک ”بورژوازی“ اور دوسرے

”پروتاریائی“ کیونکہ یہ دونوں طبقے حقیقتاً معاشرے کے متضاد پہلوؤں کو تشکیل دیتے ہیں۔^(۲۱)

مارکسزم کے فلسفہ کے مطابق جس طرح یہ بات محال ہے کہ معاشرہ اپنی بنیاد اور بنیاد

کی بالائی تعمیرات کے اعتبار سے سبقت حاصل کرے اسی طرح یہ بات بھی محال ہے کہ معاشرہ
 سعادت کی بنیاد ایمینی معاشی، معاشرتی اور مالکیت سے متعلق روابط کے اعتبار سے اتصال
 اور استصال شدہ دھوکوں میں تقسیم ہو اور بنیاد کی بالائی تعمیر میں یکسانیت باقی رہے معاشرتی و جہان بھی اپنی جگہ دھوکوں میں
 تقسیم ہوگا ایک اتصال کردہ جہان اور دوسرا استصال شدہ اور اس اعتبار سے دو انداز فکر، دو آئیڈیالوجی،
 دو اخلاقی سنسز اور دو طرح کے فلسفے معاشرے میں رونما ہوں گے ہر طبقہ معاشی اور معاشرتی موقف سماج کو ایک
 خاص محرک خاص سوچ، خاص ذوق نگاہ، خاص طرز فکر، خاص انداز کی روش اور خاص معاشرتی مسوجہ بوجھ دے گا۔
 کوئی طبقہ، و جہان، ذوق اور طرز فکر کے اعتبار سے اپنے معاشی موقف پر سبقت نہیں
 لے سکتا۔ صرف وہ چیز جو دو پہلوؤں میں نہیں جیتی اور استصال گر طبقہ کے مقصدات سے
 چم وہ ایک "دین" اور دوسری "دولت" ہے۔ دین اور دولت استصال شدہ طبقہ پر
 تسلط جانے کے لئے استصال گر طبقہ کے خاص ایماوات ہیں۔ استصال گر طبقہ معاشرے
 کے مادی منابع کا مالک ہونے کے اعتبار سے اپنے کلچر کو جس میں مذہب بھی شامل ہے
 استصال شدہ طبقہ پر ٹھونسنا ہے۔ اس رُوء سے ہمیشہ عالم کلچر، یعنی عالم جہان بینی، عالم آئیڈیالوجی
 عالم اخلاق، عالم ذوق و احساس اور سب سے بڑھ کر عالم مذہب وہی استصال گر طبقہ کا
 کلچر برآ کرتا ہے۔ استصال شدہ طبقہ کا کلچر اپنی کی طرح مملوم ہوتا ہے اور ان کی ترقی کی
 راہوں کو روک دیا جاتا ہے۔ مارکس "جرمن آئیڈیالوجی" میں کہتا ہے :

نقلہ: بقید! صفحہ ۱۰۴: حقیقی طبقہ سے مراد وہ گروہ ہے کہ جو مشترک معاشی زندگی اور مشترک
 دردی کا حامل ہے لیکن مجازی طبقہ اس گروہ سے عبارت ہے جن کی زندگی میں یکسانیت
 نہیں پائی جاتی حالانکہ وہ سب ایک آئیڈیالوجی کی پیروی کرتے ہیں۔

۲: مارکس سے "اؤٹک تھوڈینٹر ٹیلی" صفحہ ۳۳۵

”حکمران طبقہ کے افکار سر دور ہیں اس دور کے حاکم افکار ہوا کرتے ہیں یعنی وہ طبقہ جو معاشرے میں حاکم مادی طاقت کا سرچشمہ ہو وہ بالیقین حاکم معنوی طاقتوں کا سرچشمہ بھی ہوگا۔ وہ طبقہ جس کے اختیار میں مادی پیداواری وسائل ہوں، ... حاکم افکار، حاکم مادی روابط کے تفکرات بیان سے سٹ کر کوئی شے نہیں، یعنی مادی روابط زبان افکار، یعنی وہی روابط جنہوں نے اس طبقہ کو حاکم بنایا ہے، اس کی حاکمیت افکار، وہ افراد کو جو حکمران طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں دیگر چیزوں کے علاوہ ان کے پاس آگاہی اور معلومات بھی ہے اور اس اعتبار سے وہ سوچتے ہیں اور عصر تاریخ کا تعین کرتے ہیں اور یہ کام وہ تمام سطوح پر کرتے ہیں یعنی علاوہ دیگر چیزوں کے ان کی حکومت مساجان، نگر و نظر کی حکومت ہوتی ہے یہ لوگ افکار کو پھیلانے میں تنظیم سے کام لیتے ہیں، ان کے افکار حاکم وقت کے افکار ہوتے ہیں۔

حاکم اور استعمارگر طبقہ بالذات رجعت پسند، قدامت پسند، روایت پرست اور گزشتہ نگار ہوتا ہے اور اس کا کلچر بھی کہ جو حاکم اور زبردستی کا کلچر ہے، ایک رجعت پسند اور روایت پرستانہ اور گزشتہ نگار والا کلچر ہوتا ہے لیکن استعمار شدہ طبقہ بالذات انقلابی، غالب شکن، پیشرو اور آئندہ نگار ہوتا ہے۔ اور اس کا کلچر بھی کہ جو غلامانہ کلچر ہے ایک انقلابی، روایت شکن، اور آئندہ نگار والا کلچر ہوتا ہے۔ انقلابی ہونے کی لازمی شرط استعمار شکنی یا غلامی و بردگی ہے یعنی صرف یہی طبقہ ہے کہ جو انقلابی بننے کی استعداد رکھتا ہے۔

”اگر کسی سے ماؤتیک تجوید نظر طلبی کی کتاب اس عبارت کے بعد جسے ہم نے اوپر ”جرمن میں کاشتکاروں کی جنگ“ کے مقدمہ میں انگلس سے نقل کیا ہے، لکھتی ہے، ”جرمن کے کسانوں کی جنگ سے تعلق کتاب کے مقدمہ کے پھینپنے کے ایک سال بعد جرمن سوشلسٹوں کی انجمن نے گوتامین اپنے ایک پروگرام میں لکھا کہ مزدور طبقہ کے مقابل

تمام طبقے ایک تداامت پسندانہ پارٹی کو تشکیل دیتے ہیں" مارکس نے اس جملے پر بڑی شدت سے تنقید کی۔ لیکن اگر ہم حقیقت پسندی سے کام لیں تو ہمیں یہ اعتراف کرنا ہو گا کہ مارکس نے جو کچھ اپنے بیانیہ میں کہا تھا یہ بیمار سے سوشلسٹ چونچو اس کے دو طبقاتی اور چند طبقاتی نمونہ کے درمیان فرق کو سمجھنے سے قاصر تھے اس لئے وہی کچھ کہہ سکتے تھے جو انہوں نے کہا ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور بات ان کے لئے ناممکن تھی۔ مارکس نے "کمونسٹ پارٹی کی مینیفیسٹو" سے متعلق بیان میں طبقات کی موجودہ جنگ کو پروتاریائی اور بورژوائی طبقات کی آپس میں جنگ سے مماثلت دی ہے اور کہا ہے کہ "ان تمام طبقات کے درمیان کہ جو بورژوائی کے مخالف ہیں صرف پروتاریائی وہ طبقہ ہے کہ جو حقیقتاً انقلابی ہے" مارکس نے اپنی بعض باتوں میں کہا ہے کہ صرف پروتاریا وہ طبقہ ہے کہ جو اپنے اندر تمام تر انقلابی شرائط اور خصوصیات کا حامل ہے اور وہ شرائط و خصوصیات یہ ہیں:

- ۱۔ استقلال شدگی کہ جس میں انہیں پیداواری فائدے پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔
- ۲۔ مالکیت زرکھنا اور پہلی خصوصیت کسانوں کے بھی شامل حال ہے۔
- ۳۔ تنظیم کہ جس کا لازمہ تمرکز و مجمع ہے یہ خصوصیت پروٹریٹ طبقہ کے لئے مخصوص ہے جو ایک کارخانے میں آپس کے تعاون سے کام کرتے ہیں۔ لیکن کسان میں خصوصیت میں شامل نہیں ہیں کیونکہ وہ زمین کے مختلف حصوں میں بٹے اور بکھرے رہتے ہیں۔

مارکس نے دوسری خصوصیت کے بارے میں کہا ہے "مزبور دوا اعتبار سے آزاد ہے:

"ایک اپنے کام کی طاقت کو نیچے کے اعتبار سے اور دوسرے ہر طرح کی مالکیت سے آزاد ہے" اور پھر تیسری خصوصیت کے بارے میں اپنے "بیانیہ" میں کہتا ہے:

”صنعت کی ترقی، صرف یہی نہیں کہ پروڈکٹ یا ڈن کی تعداد کو بڑھاتا ہے بلکہ انہیں قابل درج گروہ کی صورت میں متمرکز بھی کرتا ہے اور ان کی طاقت کو بڑھاتا ہے اور وہ خود بھی اس بات کو سمجھنے لگتے ہیں۔“

مذکورہ بالا اصل کو ”آئیڈیالوجی“ اور سماجی و طبقاتی مراکز کے درمیان اصل تعلیق کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اس اصل کی بنیاد پر ہر طبقہ اس طرح کی سوچ، اس طرح کے اخلاق، اس طرح کے فلسفے، اس طرح کے ہنر اور اس طرح کے شعر و ادب وغیرہ کی تخلیق کرتا ہے کہ جو اس کی زندگی، اس کی معاش اور اس کے مفادات اس کے لئے فراہم کرتے ہیں اور اس اعتبار سے ہم اس اصل کو ”ہر فکر و نظر کے مرکز طلوع اور ان کی سمت کے درمیان اصل تعلیق“ کا نام دے سکتے ہیں۔ یعنی ہر فکر و نظر اور ہر اخلاقی یا مذہبی سسٹم کو جو کسی بھی طبقہ سے ابھرتی ہے اسی طبقہ کے مفاد میں ہوتی ہے۔ مثال ہے کہ کسی طبقہ کا کوئی فکری سسٹم کسی دوسرے طبقہ کے خیر و فلاح اور فائدے میں کام کرے یا پھر کوئی طبقہ ان نیت کی خیر و فلاح میں کام کرے اور کوئی خاص طبقاتی رجحان اس میں نہ ہو۔ فکر و نظر میں اس وقت انسان دوستی کا پہلو طبقات سے ماورا ہو کر ابھرتا ہے۔ جب پیداواری آلات کا تکامل طبقات کی نفی کا متقاضی ہو، یعنی طبقاتی مراکز کے تضاد کی نفی آئیڈیالوجیز کے تضاد کی نفی ہوگی اور فکری مراکز طلوع کی نفی کے ساتھ فکری موقعوں کے تضاد کی نفی ہوگی۔

مارکس اپنی جوانی کے زمانے کی بعض تحریروں (مثلاً ہیگل کے فلسفہ قانون پر تنقیدی مقدمہ) میں طبقات کے معاشی پہلو (منافع طلبی اور منافع دہی) سے زیادہ

۳۴۷ : تجلید نظر طلبی - ص ۳۴۷

۳۵۷ : تجلید نظر طلبی - ص ۳۵۷

ان کے سیاسی پہلو (فرمانروائی اور فرمانبرداری) کا تاثر ملتا تھا اور اسی لئے اس نے طبقاتی جدوجہد کی اہمیت کو آزادی اور نجات کی جنگ سے تعبیر کیا ہے اور اس جنگ کے لئے دو مرحلوں کی تشخیص کی ہے، ایک جزوی اور سیاسی مرحلہ اور دوسرے کل اور انسانی مرحلہ۔ وہ کہتا ہے کہ پروتسٹانٹ یا "انقلاب جو کہ تاریخ کے قیدیوں" کا آخری مرحلہ، انقلاب ہے، بنیادی بہت کا حامل ہے یعنی یہ وہ انقلاب ہے جو انسان کو مکمل آزادی بخشے اور فرمانروائی اور غلامی کی تمام شکلوں کو مٹانے کے لئے وجود میں آتا ہے۔ مارکس اس مفہوم کی توجیہ میں کہ کس طرح ایک طبقہ اپنی سماجی راہ کے تعین میں اپنے طبقاتی موقف سے آگے بڑھتا ہے اور اس کا مقصد کلی اور انسانی بن جاتا ہے اس خوبی کے ساتھ کہ تاریخی میٹر یا نرم بھی اس سے جدا نہیں ہوتا۔ اس طرح بیان کرتا ہے کہ چونکہ اس طبقہ کی بندگی بنیادی ہے لہذا اس کا انقلاب بھی بنیادی ہے۔ اس طبقہ پر بطور خصوص نا انصافی نہیں ہوئی ہے بلکہ نفس نا انصافی اس پر مسلط ہوئی ہے۔ اس رُوء سے وہ بھی انصاف اور انسان کی رائی کا خواستہ ہے۔ یہ بیان اولاً "شاعری" ہے علمی نہیں، نفس نا انصافی اس پر مسلط ہوئی ہے کا مفہوم کیا ہے؟ کیا استصال اگر طبقہ نے قبل اپنے طبقہ سے کسی اور طرح سبقت حاصل کر کے ظلم کو حصول مفاد کے لئے نہیں بلکہ ظلم کی خاطر اور نا انصافی کو استصال کے لئے نہیں بلکہ نا انصافی کی خاطر چاہا تا کہ پروتسٹانٹ طبقہ اس کے رد عمل میں نفس عدالت کا خواہاں ہو؟ تاہم بالقرن کہ استصال اگر طبقہ، سرمایہ داری کے دور میں ایک ایسی صورت اختیار کر رہا ہے تاریخی میٹر یا نرم اسے ماننے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہے اور یہ ایک طرح کا گویا آئیڈیالزم نظر ہے۔

آئیڈیالوجی اور طبقاتی مراکز کے درمیان تطابق سے متعلق اصل اس بات کا متقاضی ہے کہ کسی لکڑے مرکز طلوع اور اس کی سمت کے درمیان تطابق ہو نیز یہ بھی کہ کسی فرد

کا کسی عقیدہ کی طرف جھکاؤ اس فرد کے طبقاتی میلانات کے ساتھ مطابقت رکھے یعنی ہر فرد کا فطری میلان اسی عقیدہ کے مطابق ہوتا ہے جو اس کے اپنے طبقے سے ابھرتا ہے اور اس عقیدہ کو اپنانا اس کے اپنے طبقے کے مفاد میں ہے۔

مارکسزمی عقیدہ کے مطابق یہ اصل سماجی شناخت میں یعنی آئیڈیالوجی کی مابین اور میلانات کے اعتبار سے سماجی طبقات کی شناخت میں نہایت مفید اور رہنما ہے۔

۵۔ تاریخی میٹریالزم کا پانچواں نتیجہ بنیاد کی بالائی تعمیرات کی حیثیت سے وہ دعوت، تبلیغ، بند و مصالح اور محدود آئیڈیالوجی ہے جو معاشرے یا سماجی طبقات کے لئے سمت کا تعین کرتی ہے، عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عقیدہ، دعوت، بران، استدلال، تعلیم و تربیت، تبلیغ، موعظہ اور نصیحت، انسان کے وجدان کو مرضی کے مطابق بنا سکتی ہے یہ بات سائنس رکھتے ہوئے کہ ہر فرد ہر گروہ اور ہر طبقہ کا وجدان سماجی اور طبقاتی موقف کا بنایا ہوا ہے اور حقیقت اس کے طبقاتی موقف کا جبری اور لازمی انعکاس ہے اور کوئی اس سے آگے یا پیچھے نہیں آ سکتا، یہ سوچ کہ بنیاد کے اوپر کی تعمیر سے متعلق مسائل کہ جن کا ابھی تذکرہ ہو چکا ہے۔ سماجی انقلاب کا سبب بن سکتے ہیں، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں ایک آئیڈیالٹک تصور ہے اور اسی مفہوم میں یہ کہا جاتا ہے کہ ”روشن فکری۔“

”اصلاح طلبی“ اور ”انقلابی ہونا“ خود انگیزگی کا پہلو رکھتا ہے یعنی طبقات کی محرومیت خود بخود روشن فکری، اصلاح طلبی اور انقلابی سوچ کو جنم دیتی ہے اور بیرونی تعلیم و تربیت وغیرہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور کم سے کم بات یہ ہے کہ ان امور کی حقیقی داغ بیل طبقاتی موقف سے خود بخود پڑتی ہے۔ آئیڈیالوجی، رہنمائی اور باقی تمام روشن فکرائی باتوں کا زیادہ سے زیادہ کردار یہ ہے کہ وہ طبقاتی تضاد اور حقیقت محروم طبقے کے طبقاتی موقف کو ان سے متعارف کروائے اور بس۔ تبصیر دیگر ان کی اپنی اصطلاح میں ”طبقہ فی نفسہ“ کو یعنی اس طبقہ کو کہ

جو اپنی ذات میں خاص طبقہ ہے، "طبقہ انقسم میں تبدیل کرے یعنی اس طبقہ میں تبدیل کر
 کر جو علاوہ برآں طبقاتی آگاہی بھی رکھتا ہو۔ ہر حال وہ تنہا فکری بیرم (یورم) کہ جو طبقاتی
 معاشرے میں کسی طبقہ کو انقلاب کے لئے ابھار رکھتا ہے۔ طبقہ کی اپنے موقف اور
 اپنے استحصال کے بارے میں آگاہی ہے، لیکن ان طبقاتی جوامع میں جہاں انسان استحصال کر
 اور استحصال شدہ گروہوں میں بنا ہوا ہے اور سرگرم ایک طرح سے اپنے آپ سے بیگانہ بنا بیٹھا
 ہے اور معاشرتی وجدان و حصوں میں بٹ گیا ہے، انصاف طلبانہ اور فوج پسندانہ مکمل
 انسانی بیرم کوئی کردار ادا نہیں کر سکتے۔ ان البتہ جس دم پیداواری آلات کا تکامل جبراً پروتاریا
 کی حکومت کو جہم دے گا، طبقات معدوم ہو جائیں گے۔ انسان خود اپنی حقیقت کو طبقاتی حدود
 سے الگ ہو کر پالے گا اور مالکیت سے دو حصوں میں تقسیم ہونے والا وجدان اپنی وحدت
 کو حاصل کر لے گا تب فوج پسندانہ فکری بیرم کہ جو پیداواری آلات کی اشتراکی صورت کے
 آئینہ دار میں اپنا کردار ادا کر لیتے ہیں۔ پس جس طرح تاریخی ادوار کے اعتبار سے سوشلزم کو کہ جو
 ایک خاص تاریخی دور سے ابھرنے والی حقیقت ہے اپنی مرضی کے مطابق آگے یا پیچھے
 کے دور میں نہیں لایا جاسکتا جیسا کہ خیالی پلاؤ پکانے والے سوشلسٹ اس امر کے خواہاں
 تھے اسی طرح ایک خاص تاریخی دور میں بھی جہاں معاشرہ دو طبقوں میں تقسیم ہے کسی
 طبقہ کی مخصوص آگاہی کو دوسرے طبقہ پر نہیں ٹھونکا جاسکتا، مشترک انسانی آگاہی کا کوئی
 وجود نہیں ہے۔

لہذا طبقاتی معاشرے میں نہ تو وہ عام اور کلی آئیڈیالوجی ابھر سکتی ہے جو طبقاتی
 معین راہ کی حامل نہ ہو، نہ وہ آئیڈیالوجی کہ جو طبقاتی معاشرے میں ظہور پذیر ہوتی ہے خواہ
 کوئی نہ کوئی طبقاتی رنگ غور رکھتی ہے اور نہ بغیر من ممال اگر وجود پذیر ہو تو حتماً کوئی کردار
 ادا کر سکتی ہے۔ اس اعتبار سے مذاہب وادیان کی تبلیغات یا نہیں تو وہ باتیں کہ جوا دیان و

مذاہب کے نام پر بصورت ہدایت و تبلیغ! بانڈاز پند و نصیحت، انصاف طلبانہ، عدالتخواہانہ اور مساوات، تباہ موقوف کے ساتھ نوح بشر کے لئے صادر ہوتی ہیں اگر غریب نہیں تو کم از کم خیالی اور تصوراتی ضرور ہیں۔

۶۔ دوسرا نتیجہ کہ جسے ترتیب کے ساتھ آنا چاہیے یہ ہے کہ لیڈروں، مجاہدوں اور انقلابی رہبروں کا مرکز طلوع جبراً اور لازماً استحصال شدہ طبقہ ہے۔

اب جبکہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ صرف استحصال شدہ طبقہ ہی وہ طبقہ ہے کہ جو رشتہ فکری اصلاح طلبی اور انقلاب کے لئے آواز دگے رکھتا ہے اور یہ سب چیزیں استحصال شدگی اور محرومیت سے وجود میں آتی ہیں اور صرف خود آگاہی ہی وہ عامل ہے کہ جو محروم طبقہ کو جگا کر تمام معاملات کو درست کر سکتا ہے تو سب سے پہلے ان ممتاز شخصیتوں کو جو اس روشن فکری کو استحصال شدہ طبقہ کی خود آگاہی پر محمول کرتے ہیں۔ اس طبقہ کا سہرو اور ممتاز ہونا چاہیئے تاکہ وہ اس طرح کی خود آگاہی سے مستفید ہوں۔ جس طرح یہ بات محال ہے کہ کسی معاشرے کی بنیاد کی بالائی ساخت تاریخی دور کے اعتبار سے اپنی بنیاد پر سبقت حاصل کرے اور جس طرح یہ محال ہے کہ ایک طبقہ سماجی و دہان کے اعتبار سے اپنے سماجی موقت پر تقدم رکھے۔ اسی طرح محال ہے کہ ایک فرد بعنوان ”رہبر“ اپنے طبقہ پر سبقت رکھے اور ان تقاضوں کو منکس کرے جو اس کے طبقہ کے تقاضے نہیں ہیں۔ اس اعتبار سے محال ہے کہ استحصال پسند طبقوں میں سے کوئی فرد اگرچہ استثنائی سہی اپنے طبقہ کے خلاف اور استحصال شدہ طبقہ کے حق میں قیام کرے۔

”مارکس سے ماڈرنک تبدیلیہ نظر طلبی“ کی کتاب لکھتی ہے:

”جرمن آئیڈیالوجی“ کی کتاب طبقاتی آگاہی پر ایک نیا تجزیہ پیش کرتی ہے اس کتاب میں مارکس اپنے پہلے تمام اثر کے خلاف طبقاتی آگاہی کو طبقے کی اپنی پیداوار سے



جانتا ہے نہ یہ کہ بہرے یہ چیز اس پر وارد ہوئی ہے۔ حقیقی آگاہی سوائے ایک آئیڈیالوجی کے نہیں۔ یہ آئیڈیالوجی حتمی طور پر طبقہ کے مفادات کو ایک عمومی شکل دیتی ہے لیکن بہر اس بات کو نہیں روکتی کہ یہ آگاہی طبقہ کے اپنے اندر سے پیدا ہونے والی آگاہی کی بنیاد پر اس کے مفادات سے استوار ہو، بہر حال طبقہ اس وقت تک پہنچی حاصل نہیں کر سکتا جب تک وہ اپنے مخصوص طبقاتی آگاہی کو پا نہ لے

یہ امر ہر کس کی نظر میں طبقہ کے اندر فکری کام آئیڈیالوجی اور رہبر کے متعلق کام اور ادبی کام کی تقسیم کرتی ہے۔ بعض افراد اس طبقہ کے مفکر اور دانشمند بن جاتے ہیں جبکہ دیگر افراد ان افکار اور ان ادب کے مقابل زیادہ خود سپردگی رکھتے ہیں اور انہیں زیادہ سے زیادہ قبول کرتے ہیں

”فقیر فلسفہ“ اور ”بیانیہ“ میں ہر کس کے نظریہ پر تجزیہ کرتے ہوئے وہ کتاب لکھتی ہے: ”اس طرح طبقاتی آگاہی کا حصول اور ایک ”طبقہ فلسفہ“ کی صورت اختیار کرنا پروتاریا کی جدوجہد اور اس کے اقتصادی جنگ کا نتیجہ ہے۔ اس انقلاب کو نہ تو ”ماہرین بصورتی“ مزدور تحریک کے بہرے اس کے لئے لائے ہیں اور نہ سیاسی پارٹیاں۔ ہر کس خیال پارٹی کرنے والے سوشلسٹوں کی ملاست کرتا ہے کہ وہ اپنا پروتاریا کی مصلحت کے باوجود ”پروتاریا“ کی تاریخی خود انگیختگی اور اس کی خاص سیاسی تحریک کو نہیں دیکھتے۔۔۔ اور اپنے خیالی قانونوں ہانوں کو پروتاریا کی خود انگیختہ اور تاریخی تنظیم کی جگہ بصورت طبقہ کوٹنا چاہتے ہیں۔

یہ اصل نیز معاشرے کے میلانات اور افراد کی شناخت میں خاص طور پر رہبر کے دعویداروں کی شناخت اور معاشرے کی اصلاح میں ہر کس کی منطق کے حوالے سے ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اسے ایک رہنما اصل ہونا چاہیئے۔

پچھلی گفتگو سے یہ بات سامنے آئی کہ مارکس اور انگلس مستقل اور مافوق طبقہ سے متعلق روشن فکر وہ کس قدر قابل ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں، یعنی مارکسزم کے اصول انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے اور اگر کہیں مارکس نے اپنے بعض آثار میں اس کے خلاف کچھ کہا ہے تو یہ ان موارد میں سے ہے کہ جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مارکس مارکسٹ رہنا نہیں چاہتا اور ہم بعد میں یہ بتائیں گے کہ یہ موارد کچھ کم نہیں۔ فی الحال یہ سوال سامنے آتا ہے کہ مارکس اور انگلس مارکسزم کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے روشن فکرانہ موقف کی کس طرح توجہ کریں گے ان میں سے کوئی بھی پروتاریا طبقہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ یہ دونوں فلسفی ہیں مزدور نہیں ماحم ہیں۔
 نئے تحت کشوں کی سب سے بڑی تصوری کو پیش کیا ہے۔

اس سلسلے میں مارکس کا جواب سننے سے تعلق رکھتا ہے: ”تجدید نظر طلبی“ کی کتاب یوں گویا ہوتی ہے:

”مارکس نے بہت کم روشن فکروں کے بارے میں گفتگو کی ہے، انہیں وہ نہیں کسی خاص طبقہ میں شمار نہیں کرتا بلکہ دیگر طبقات کا ایک حصہ جانتا ہے۔ وہ خاص طور پر انہیں بورژوائی طبقہ سے نسبت دیتا ہے۔“ ۱۸ پر دوم کی کتاب میں مارکس خبر نگاروں، یونیورسٹی کے پروفیسروں، عدالت کے قاضیوں اور اکائیڈمی کے اراکان کو بھی پادریوں اور فوجی افسروں کی طرح بورژوائی طبقہ سے جانتا ہے۔ ”بیانہ“ میں جب وہ تحت کش طبقہ کے ماحم پر تصوری کا نام لینا چاہتا ہے جس میں وہ اور انگلس بھی شامل ہیں اور جو پروتاریا کے حق میں نہیں، روشن فکروں جیسا تعارف نہیں کرتا بلکہ وہ انہیں ”ایک فرمانروا گروہ گردانتا ہے جو پروتاریوں میں اتر گئے ہیں“ اور ”ان کی تعلیم و تربیت کے لئے بہت سے عناصر کو لایا گیا ہے“

مارکس اسی کوئی توضیح پیش نہیں کرتا کہ آخر وہ اور انگلس کس طرح حکمران طبقہ سے

معلوم طبقہ میں اتر آئے اور کس طرح انہوں نے آسمان سے زمین کی طرف ”ہبوط“ کیا اور قہر
 تحفہ ان کی تعلیم و تربیت کے لئے اکاش سے دھرتی پر گرے اور وہ لبر تعبیر قرآن ”فلمنزہ“
 اپنے ساتھ لائے۔ حقا کہ جو کچھ مارکس انگلس اور ان کے وسیلہ سے خاک افتادہ نچلے
 طبقے پر دوتر کے نصیب میں آیا ہے۔ البتہ آدم کے نصیب میں نہیں آیا جو مذہبی روایات
 کے مطابق آسمان سے زمین کی لپٹیوں میں اترے۔ آدم اپنے ساتھ اس طرح کا تحفہ نہیں لائے
 مارکس اس بات کی وضاحت نہیں کرتا کہ آخر کیونکر پڑ و تر طبقے کی آزاد کی بخش آئی یا وہی
 فرمانروا طبقہ کے متن میں صورت پذیر ہوتی ہے اس کے علاوہ وہ اس کی وضاحت بھی نہیں کرتا
 کہ یہ ”ہبوط“ اور یہ نیچے اتر آنا صرف انہی دو حضرات کے لئے آسمان پذیر ہوا ہے یا دوسروں
 کے لئے بھی یہ بات ممکن ہے اور نیز وہ یہ بھی نہیں بتاتا کہ اب جب یہ بات معلوم ہوئی کہ آسمان
 اور زمین کے درمیان بعض اوقات ایک دوسرے پر کھلتے ہیں۔ وہ استثنائی طور پر ہوتی تو
 کیا اس سے صرف ”ہبوط“ کا عمل جاری ہوتا ہے اور لوگ عرش سے زمین کی طرف آتے ہیں یا
 ”معراج“ کی صورت بھی رونما ہوتی ہے کہ بعض افراد زمین سے آسمان کی طرف ”عروج“ کریں
 اور یقیناً جب یہ عروج عمل میں آئے گا تو آسمان والوں کے خیابان ظان الیا کوئی تحفہ نہیں ہوگا
 جسے اوپر جانے والے لوگ اپنے ساتھ لے جائیں۔

بنیادی طور پر زمین سے آسمان کو تحفہ لے جانے کی بات بے معنی ہے بلکہ اگر معراج کی
 توفیق حاصل ہوا اور آسمان پر جذب ہو کر نہ رہ جائیں اور پھر انہیں دوبارہ زمین کی طرف لوٹنا پڑے
 تو البتہ وہ بھی مارکس اور انگلس کی طرح یقیناً آسمان سے تحفہ اپنے ساتھ لائیں گے۔

انتقادات

اب جبکہ تاریخی نظریہ مادیت کے "مبانی" اور "نتائج" پر سیر حاصل گفتگو ہو چکی تو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس پر تھوری سے تنقید اور تبصرہ بھی ہو جائے۔

سب سے پہلے ہمیں اس بحث کی دشواری کرنا ہوگی کہ ہم نہ تو مارکس کے نظریات پر تنقید کے درپے ہیں اور نہ مکمل صورت میں مارکسزم پر کوئی تنقید کرنا چاہتے ہیں ہمارے مطلق نظر "مادیت تاریخ" یا بااصلاح دیگر "تاریخی میٹریازم" ہے کہ جو مارکسزم کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اور بنیادی اعتبار سے مارکس کے نظریات پر تنقید کچھ اور چیز ہے اور بطور مطلق مارکسزم یا "مادیت تاریخ" کی طرح مارکسزم کے کسی اصول پر تنقید اور چیز۔

مارکس کے نظریات پر تنقید یعنی اس کے ان مجموعی نظریات کا جائزہ جسے اس نے زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف کتابوں اور مختلف تحریروں میں تقلید کیا اور جس میں بے شمار تناقضات ہیں۔ اہل مغرب نے اس پر بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ ایران میں جہاں تک مجھے معلوم ہے "مارکس سے ماؤمک نجدید نظر طلبی" کی کتاب اس موضوع کی سب سے اچھی تحریر ہے جس کے حوالے ہم نے اپنی کتاب میں جا بجا پیش کئے ہیں۔

سے ڈاکٹر انور خاں ای نے اس کتاب کو فرانسیسی زبان میں لکھا اور پھر فارسی زبان میں خود کا اس کا ترجمہ بھی کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سلسلے میں بڑی قابل تعریف کاوش کی ہے اور مسائل کے تحلیل و تجزیہ میں بڑی شائستگی سے کام لیا ہے وہ برسوں اسی مکتب فکر کے معتقد اور مبلغ رہے ہیں

لیکن مارکزم یا اس کے اصولوں میں سے کسی اصل پر تنقید یا بالفائدہ دیگر اس ایک اصل یا ان کئی اصولوں پر تنقید کہ جو نظریہ مارکزم کی اساس سمجھے جاتے ہیں اور خود مارکس کی نظر میں بھی غیر قابل تامل ہیں یا پھر وہ ایک یا چند اصل کہ جو ہر چند خود اس کی نظر میں قطعی سمجھے نہیں جاتے اور اس نے اپنے بعض آثار میں ان کے خلاف بھی کہا ہے لیکن وہ مارکزم کے قطعی اور لازمی اصولوں سے ہیں وہ امور میں جنہیں ہم نے مارکس کی مادیت تاریخی کے بارے میں اپنی اس کتاب میں زیر بحث لا رہے ہیں۔

یہ بات تاریخ کے عجائبات میں سے ہے کہ وہ مارکس جو اپنی فلسفی، معاشرتی اور معاشاتی کتابوں میں کم و بیش تاریخی میٹریالزم کا دم بھرتا تھا، اپنے زمانے کے بعض تاریخی عینی حوادث کی تحلیل و تعلیل میں بہت کم مادیت تاریخی کی طرف شوجہ ہوا، ایسا کیوں ہے؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ بات صرف مذکورہ موضوع پر ختم نہیں ہوتی، بہت سے مارکزمی مسائل میں مارکس کی روشنی متناقض ہے یعنی نظر باقی اور عملیاتی طور پر مارکزم سے ایک طرح کی برنگشتگی خود مارکس کی طرف سے مشاہدہ میں آتی ہے پس اس کے لئے کوئی ٹھوس جواب کی ضرورت ہے۔

بعض افراد نے اس کا سبب اس کی زندگی کے مختلف ادوار کی خالی اور ناچنگی کو قرار دیا، لیکن یہ توجیہ کم از کم مارکزم کی نگاہ میں قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ آج مارکزم کے جو کچھ اصول ہمارے سامنے ہیں وہ سب مارکس کی جوانی یا اس کی پختگی کے دور سے متعلق ہیں جبکہ وہ تمام باتیں جو انحرافی سمجھی جاتی ہیں جن میں سے اس کے اپنے زمانے کے بعض حادثات کی تحلیل بھی شامل ہے اس کی زندگی کے آخری دور سے متعلق ہیں۔

بعض دوسرے افراد نے اس اختلاف اور اس انحراف کو اس کی دوسری شخصیت پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ایک طرف سے ایک فلسفی، ایک آئیڈیالوگ اور ایک

صاحبِ مکتب شخص تھا جسے فطرتاً اندھی عصبیت کا حامل ہونا چاہیے تاکہ وہ کسی اصول کو قطعی اور ناقابلِ تردید گردانے اور زور و زبردستی سے سہی واقعات کو اپنے ذہن میں اترے ہوئے انکار کے مطابق ڈھالے، دوسری طرف وہ ایک علمی شخصیت اور علمی باطن کا حامل تھا اور اس کا علمی باطن اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ کسی اندھے تعصب کا پابند نہ ہو۔

مارکس اور مارکسزم میں تفلیک کرنے والے کچھ اور محققین کا دعویٰ ہے کہ مارکس اور مارکس کی فکر و فہم، مارکسزم کے ایک مرحلے سے وابستہ ہے۔ مارکسزم اپنے جوہر میں ایک ترقی پذیر مکتب ہے۔ پس اگر مارکسزم نے مارکس کو پیچھے چھوڑ دیا ہو تو اس میں مضائقہ کی کوئی بات ہے بالفاظِ دیگر مرحلہ طفلی میں واقع ہونے والے مارکس کے مارکسزم کی جراثیم پذیری اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ مارکسزم محدود ہے۔ لیکن اس عقیدہ کے حامل افراد اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ مارکسزم کا اصلی جوہر کیا ہے؟ کسی مکتب کے تامل کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بنیادی اصولِ محکم ہوں اور جو کچھ رونما ہو فروع میں ہو اصول اپنی جگہ ثابت رہیں ورنہ کنفیوژن کی شیعہ اور اس کے تامل میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اگر ہم کسی ثابت اور باقی رہنے والے اصول کو شرطِ تامل نہ جانیں تو پھر بات کیا رہ جاتی ہے پھر کیوں نہ ہم ہیگل، سن سیومن پروڈون یا ان جیسے دیگر ماقبل مارکس شخصیتوں سے اپنی گفتگو کا آغاز کریں اور ہیگل ازم، سن سیومنزم یا پروڈونزم کو ایک تامل پذیر مکتب جانیں؟ اور مارکسزم کو انہی مکتبوں کے مراحل میں سے ایک مرحلہ قرار دیں؟

ہمارے خیال میں مارکس کے تناقضات کا سبب یہ ہے کہ مارکس دیگر مارکسیسٹوں کی نسبت کمتر مارکسٹ ہے اور کہتے ہیں کہ اس نے مارکسٹوں کے ایک مجمع میں جہاں وہ اپنے پچھلے نظریہ کے برخلاف نئے نظریہ کی حمایت میں بول رہا تھا اور سننے والے اس کی گفتگو برداشت نہیں کر رہے تھے کہا: ”میں اس پایہ کا مارکسٹ نہیں ہوں جس پایہ کے آپ لوگ

ہیں۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں کہا: ”میں قطعاً مارکسٹ نہیں ہوں“

اپنے بعض نظریات میں مارکسزم سے مارکس کی جدائی کا سبب یہ تھا کہ مارکس کی پریشانی اور اس کے فکر و فہم کی تبدیلی یہ بات دور تھی کہ وہ سوفیستہ مارکسٹ بن جائے۔ مکمل مارکسٹ بننا کسی قدر احمقانہ بات ہے۔ تاریخی میٹریالزم کہ جو مارکسزم کا ایک حصہ ہے اور جس پر ہماری گفتگو جاری ہے جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کچھ ”مبانی“ اور ”نتائج“ کا حامل ہے اور صرف مارکس کی ”ذہنی علمی“ ہی نہیں بلکہ اس کا فلسفہ اور اس کی فہم و فراست بھی اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ وہ ان مبانی اور نتائج کا پابند رہے۔ اب ہم تنقیدات کی طرف آتے ہیں۔

بے دلیلی

سب سے پہلے تنقید یہ ہے کہ یہ نظریہ ایک بلا دلیل مقبوری کی حد سے سنجیدہ نہیں کرتا۔ ایک تاریخی فلسفی نظریہ کو یا تو اس تاریخی تجربہ کی بنیاد پر ہونا چاہیے جو اس کے اپنے زمانے کے عینی حقائق پر مبنی ہیں اور وہاں سے اسے دوسرے ادوار میں منتقل کیا جائے یا پھر اس کی بنیاد گذشتہ حقیقتوں کے تاریخی شواہد پر ہو اور حال اور آئندہ زمانوں کو اس سے متصل کیا جائے یا پھر اس نظریہ کو ایسا ہونا چاہیے جسے فلسفی، منطقی اور علمی اصول اس نے کو تیار ہوں۔ تاریخی میٹریالزم کی مقبوری ان روشوں میں سے کسی روش پر مبنی نہیں۔ اس راستے سے نہ تو ان حقائق کی توہین ہو رہی ہے جو مارکس اور انگلس کے زمانے سے متعلق ہیں یہاں تک انگلس اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ میں نے اور مارکس نے معاشرتی بحیثیت کے بارے میں اپنی بعض کتابوں میں جس غلطی کا ارتکاب کیا ہے اپنے زمانے کے حقائق کے تجربہ کے

بعد معلوم ہوا کہ ہم ان اشتباہات سے مبرا ہیں اور نہ ان تاریخی حقائق کی تائید ہوتی ہے جن پر ہزاروں سال کا محصر گزر چکا ہے۔ یہاں تک کہ جب انسان مادیت تاریخ سے گزشتہ تاریخ کی توجہ کے لئے بلا جبار "طییم فرسودہ" کی کتابوں کو پڑھتا ہے تو ان کی تاویلات سے سخت متعجب ہوتا ہے مثلاً تاریخ جہاں کی کتاب میں لے

۲۔ بنیاد گذاروں کا تجدید نظر

جیسا کہ ہم بار بار غور سے کر چکے ہیں مارکس معاشرے کی معاشی بنیاد کو اصلی اور زیرین بنیاد اور باقی تمام بنیادوں کو اس بنیاد کی بالائی تعمیرات سے تعبیر کرتا ہے اور اس تعبیر سے معاشی بنیاد پر تمام بنیادوں کی یکجہان وابستگی اور ان کی تبعیت کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ بریں مارکس اپنے

لے : یہاں پر استاد شید مٹھری کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخے میں غالباً اس کتاب سے نقل قول کے لئے کہ جو باضمال قوی "تاریخ جہاں باستان" سے سات سطریں چھوڑی گئی ہیں۔ ہم نے مذکورہ کتاب کو ان کے کتابخانہ سے تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ مخصوص علامات اور سیاق و سباق سے نقل قول کو ان چھوڑی ہوئی سطروں میں جگہ دی جائے لیکن میں افسوس ہے کہ اس کتاب کی وہ چوتھی جلد جو استاد مٹھری کے استفادہ میں رہی ہے کتابخانہ میں موجود نہ تھی اس لئے ہمیں ان خالی سطروں کو اسی طرح خالی چھوڑنا پڑا کہ جس طرح کہ وہ تھیں۔ ہماری درخواست ہے کہ جن صاحب نے استاد کے کتابخانہ سے اس کتاب کو بطور امانت حاصل کیا ہے اسے واپس لوٹائیں تاکہ بعد کی طباعت میں ان اسناد کو پیش کیا جاسکے۔

مشدد بیانات میں جسے ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس بات کی تصریح کرتے کہ تاثیر اور تابلیگی ایک جابہ ہے، یعنی معاشی عوامل تاثیر مرتب کرنے والے عوامل ہیں اور باقی تمام سماجی شے تاثیر لینے والے معاشی عوامل آزادانہ طور پر عمل کرتے ہیں اور دیگر عوامل وابستہ عوامل ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مارکس نے یہ تصریح کی ہو یا نہ کی ہو روح معنوی احتیاجات، نفسیات اور اندیشہ و افکار پر ترتیب مادی عناصر، مادی احتیاجات، سمجھنا یا نہ سمجھنا اور کام کی بڑی سے متعلق مارکس کے خاص نظریات اسی خیال کو پیش کرتے ہیں۔

لیکن مارکس نے اپنی بہت سی تحریروں میں دیالکٹیکی منطق کی بنیاد پر ایک اور مسئلہ کو پیش کیا ہے جسے ایک طرح کا متحدہ نقطہ نظر اور کسی حد تک تاریخ کی مطلق مادیت سے انحراف بھی کہا جاسکتا ہے اور وہ مسئلہ تاثیر متقابل ہے۔ تاثیر متقابل کی رو سے علت اور معلولیت کے رابطہ کو یکطرفہ نہیں سمجھنا چاہیے جس طرح "الف" "ب" کی علت اور اس میں اثر ہے۔ اسی طرح "ب" بھی اپنی جگہ "الف" کی علت اور اس کا موثر ہے۔ بلکہ اس حقیقت کی بنیاد پر فطرت اور معاشرے کے تمام اجزاء کے درمیان ایک طرح کی وابستگی ایک طرح کی متقابل تاثیر پائی جاتی ہے۔

مجھے ابھی اس سے کوئی غرض نہیں کہ اس صورت میں پیش کیا جانے والا دیالکٹیکی اصل درست بھی ہے کہ نہیں لیکن میں یہ کہوں گا کہ اس اصل کی بنیاد پر دو چیزوں کے درمیان بڑی کی گفتگو ختم ہو جاتی ہے اور اس میں مادہ اور روح، کام اور سوچ بلکہ تمام معاشی اور سماجی بنیادیں آجاتی ہیں۔ کیونکہ اگر دو چیزیں ایک دوسرے سے وابستہ رہیں اور ایک کا وجود دوسرے کے لئے ضروری ہو اور دونوں کا رہنا شرط وجود بن جائے تو پھر اولیت، تقدم اور اصل بنیاد کی گفتگو باقی نہیں رہتی۔

مارکس نے اپنے بعض بیانات میں اصلی اور غیر اصلی تمام کرداروں کو معاشی بنیاد کے

حوالے کیا ہے اور کہیں بھی اس اصل بنیاد اور اس بالائی تعمیر کا تذکرہ نہیں کیا ہے جسے ہم پہلے عرض کر چکے ہیں لیکن اپنے بعض بیانات میں وہ اصل بنیاد اور اس کی بالائی تعمیر کے درمیان تاثر متقابل کا قائل ہوا ہے تاہم اس نے اصلی اور انتہائی کردار کو تعمیرات کی زیر بن بنیاد کے حوالے کیا ہے اور "مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب میں مارکس کی دو کتابوں "سرمایہ" اور "علم اقتصاد پر تنقید" کے درمیان متنازعہ کرتے ہوئے اور یہ بتاتے ہوئے کہ "سرمایہ" نے "علم اقتصاد پر تنقید" کی طرح یکطرفہ طور پر اقتصاد کی بنیاد متحی سے رشتہ جوڑا ہے، لکھتا ہے:

"اس کے باوجود، مارکس نے جانتے یا نہ جانتے ہوئے اس تعریف پر اصرار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بنیاد کی بالائی تعمیرات اصلی بنیاد کی بنیاد متحی اور تقدم کے باوجود معاشرے کے لئے ان سے زیادہ "اصلی کردار" ادا کر سکتے ہیں۔"

مولف مزید لکھتا ہے کہ: آخر عالم، معاشی بنیادوں کے معین کرنے والے اور بنیاد کی بالائی تعمیرات میں حصہ لینے والے کرداروں کے درمیان فرق کی نوعیت کیا ہے یعنی اگر بنیاد کی بالائی تعمیرات اتفاقاً اصلی کردار ادا کرتی ہے تو ایسی حالت میں وہ حکمروا اور تعین کنندہ بھی ہے بلکہ اب وہ بنیاد کی بالائی تعمیر نہیں رہتی، بنیاد بن جاتی ہے اور بنیاد، بالائی تعمیر کی جگہ لے لیتی ہے انگلس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں جوزف نامی ایک شخص کے نام جو خط لکھا ہے اس میں وہ اس طرح گویا ہوتا ہے:

"تاریخ کے میٹریالیسٹک نظریے کے مطابق تاریخ میں تعین کنندہ عامل، حقیقی زندگی کا خیر ہے اور میں نے اور مارکس نے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا ہے اب اگر کوئی مارکس کے بعد اس گفتگو کو مسخ کر کے اس سے یہ مطلب نکالتا ہے کہ معاشی عامل ہی بطور مطلق تعین کنندہ عامل ہے تو وہ اس عبارت کو ایک مجرّد، پھیر کی اور بہودہ عبارت بناتا ہے اور اقتصاد کی حالت

کو بنیاد گردانتا ہے لیکن دیگر عناصر بنیاد کی بالائی تعمیر، طبقاتی بیماری کی سیاسی شکل اور اس کے نتائج۔ وہ تشکیلات کو جو فاتح کے غلبہ پانے کے بعد قرار پاتے ہیں۔ قانونی صورتیں، سیاسی قانونی اور فلسفی نظریات، مذہبی اعتقادات اور اس سے روٹنا ہونے والے انقلاب تاریخی واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اکثر حالات میں حقیقی طور پر اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ یہ تمام عوامل جن میں معاشی تحریک بھی شامل ہے اپنے عمل اور رد عمل کے ساتھ راستے کے بے پایاں تصورات کے انبار کو چیرتے ہوئے ضرورت کے مطابق اپنا راستہ کھولتے ہیں۔

تعب کا مقام ہے اگر "صرف اقتصادی یا معاشی عامل ہی تعین کنندہ عامل ہے" کا نظریہ ایک مجرد پھونگی اور بیہودہ عبارت ہے تو اس عبارت کو سوائے مارکس اور کسی نے نہیں کہا۔ علاوہ ازیں اگر باصلاح بنیاد کی بالائی تعمیر سے متعلق عوامل "بیشتر حالات میں سنجیدگی سے تاریخی بدلولوں کی صورت کو معین کرتے ہیں" تو پھر تعین سے متعلق امر اقتصادی عوامل پر منحصر نہیں اس کے بعد یہ کہنے کی گنجائش کہاں رہتی ہے کہ "معاشی مودولٹ بے پایاں تصورات کے انبار کو چیرتے ہوئے بقدر ضرورت اپنا راستہ کھولتی ہے۔"

اس سے زیادہ تعب نیز بات یہ ہے کہ انگلس اپنے اس خط میں اس اشتباہ اور بقول خود اس کے اس نسخہ کو ایک حد تک اپنی اور مارکس کی ذمہ داری سمجھتا ہے اور کہتا ہے: "میری اور مارکس کی غلطی یہ ہے کہ ہم نے اپنے حریفوں کے مقابل بحالت مجبوری اس اقتصادی عامل کی تاکید کی جسے فوجوان باقی تمام چیزوں پر ترجیح دیتے تھے پھر ہمارے پاس نہ اتنا وقت تھا اور نہ موقع کہ ہم ان تمام عوامل کا حق ادا کر سکیں جو متقابل عمل میں ان کے حصہ دار تھے لیکن بعد میں دوسرے لوگوں نے مارکس اور انگلس کی اقتصادی عوامل پر انتہا پسندانہ تاکید کو انگلس کے اظہار خیال کے بالکل برعکس پیش کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ انتہا پسندانہ تاکید مخالف حریفوں کے سامنے نہیں بلکہ اس نظریہ کے طرفدار رہنماؤں کے سامنے ان سے ان کے

اسلم کو سبھیانے کے لئے کی گئی ہے۔

”مارکس سے مارکس تجدید نظر طلبی“ کی کتاب ”علم اقتصاد پر تنقید“ کی وجہ نگارش کے سلسلے میں لکھتی ہے:

”علم اقتصاد پر تنقید“ کی تحریر کا دوسرا سبب پروڈون کی سنڈی سے متعلق بنیادی قوانین پر مبنی کتاب تھی اس کے علاوہ ڈارمپن پیر اور پروڈون کی ایک اور کتاب بھی مذکورہ کتاب کی اشاعت کا سبب بنی۔ مارکس نے جس وقت دیکھا کہ ایک طرف سے اس کے رقیب یعنی پروڈون کے حامل افراد اور دوسری طرف سے سات سال کے معتقدین اقتصادی عوامل پر انقلابی انداز میں نہیں بلکہ اصلاح طلبانہ ڈھب سے تکیہ کر رہے ہیں تو اس نے یاد کیا کہ اس اسلم کو ان کے ہاتھوں سے چھین کر اسے انقلابی صورت میں بروئے کار لائے۔“

”مارکس نے تاریخی میٹر یا لازم کے مفہوم میں تجدید نظر اور اقتصاد کے اصل بنیاد ہونے کو پسین کے حالات کی صورت اور اس کردار کی توجیہ کے لئے جسے اس نے انقلاب چین اور اپنی ریبری کے لئے عملاً انجام دیا ہے یہاں تک پہنچا کہ اب یہ کہنا پڑتا ہے کہ تاریخی میٹر یا لازم اور اقتصاد کے اصل بنیاد بننے کا مفہوم اور اس کے نتیجے میں گویا علمی سوشلزم کہ جو تاریخی میٹر یا لازم پر مبنی ہے سوائے لفظ اور جملہ بندیوں کے اور کچھ نہیں رہا ہے۔

مارکس ”علم اقتصاد میں“ اصل تضاد اور اس کی حقیقی سمت کے عنوان سے لکھتا ہے:

”... کسی تضاد کی اصلی اور غیر اصلی سمتیں ایک دوسرے کی جگہ لے لیتی ہیں اور اس تبدیلی کے ساتھ واقعات اور اشیاء کی خصیلتوں میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے۔ کسی تضاد سے متعلق پراسس یا طریقہ کار کے کسی شعبہ اور یا اس کے متکامل سے متعلق کسی سین محل میں: وہ اس کی اصلی سمت اور B غیر اصلی سمت کو تشکیل دیتی ہے۔ پراسس کے دوسرے محل یا دوسرے شعبہ میں کسی شے یا کسی واقعہ کے متکامل کے عمل میں جب کوئی سمت تضاد

دوسری سمت سے مٹا لیتے ہوئے کمزور یا طاقتور ہو جاتی ہے تو اس کے نتیجے میں ان دونوں سمتوں کے متفرق مقامات ایک دوسرے سے ہل جاتے ہیں۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے: "... بعین لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تحقیقی موضوع (اصلی سمت کا جا بجا ہونا) بعین تضادات کے سلسلے میں درست نہیں مثلاً وہ کہتے ہیں کہ محنت کش افراد اور پیداواری مناسبات کے درمیان تضاد میں، محنت کش شخص افراد (تھیوری اور پریکٹیکل کے مابین تضاد میں) اصلی تضاد کے لئے اقتصادی بنیاد کو تشکیل دیتے ہیں... گویا اب اس میں تضاد کی دو سمتیں ایک دوسرے سے اپنی جگہ نہیں بدلتیں۔ یہ اتنا ذکر صرف میلکانی میٹر یا لازم سے مختص ہے کہ جو ڈیاکنٹیک میٹر یا لازم کے ساتھ کسی طرح کی قرابت نہیں رکھتا۔ ظاہر ہے کہ اقتصادی بنیاد سے متعلق محنت کش لوگ ایک اصلی اور تعین کنندہ کردار کے حامل ہیں اور اس کا منکر شخص میٹر یا کمٹ نہیں۔ تاہم میں اس طرح ماننا ہو گا کہ پیداواری مناسبات، تھیوری اور بنیاد کی بالائی تعمیر، بعین شرائط کے تحت اپنے مقام پر اصلی اور تعین کنندہ کردار بن سکتے ہیں اور محنت کش افراد پیداواری مناسبات میں تبدیلی کے بغیر رشد و تکامل تک نہیں پہنچ سکتے۔ اور یہی وہ صورت ہے کہ جہاں پیداواری مناسبات کی تبدیلی اصلی اور تعین کنندہ کردار کے حامل ہو سکتی ہے۔

اگر بعین کی اس گفتگو کو کہ "انتقابی تھیوری کے بغیر کسی انقلابی تحریک کا وجود ناممکن ہے" حالیہ دستور میں شامل کر لیا جائے تو انتقابی تھیوری ایک اصلی اور تعین کنندہ کردار بن جائے گی... اور اگر بنیاد کی بالائی تعمیر (سیاست اور کچھ وغیرہ) اقتصادی بنیاد کے رشد و تکامل میں رکاوٹ بن جائے تو اس منزل پر سیاسی اور ثقافتی تحولات اصلی اور تعین کنندہ کردار بن جائیں گے۔ کیا ہم نے اس اصول کے تحت میٹر یا لازم کی تقسیم کی ہے؟ کبھی نہیں، اس لئے کہ ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ تاریخ کی پیشرفت کے عمومی راستے میں مادہ، روح اور سماجی وجود،

اجتماعی شعور کو معین کرتی ہے لیکن ساتھ ہی ہم اس بات کو بھی مانتے ہیں اور مانتا بھی چاہیے کہ روح مادہ پر۔ سماجی شعور سماجی وجود پر اور بنیاد کی بالائی تعمیر اقتصادی بنیاد پر متقابل اثرات کی حامل ہے۔ اس طرح دوسرے یہ کہ ہم میٹر یا زرم کی تنقیض نہیں کرتے بلکہ میکانیکی میٹر یا زرم کو رد کر کے دیالیکٹک میٹر یا زرم کی حمایت کرتے ہیں۔

ماؤ نے اپنی تمام گفتگو میں تاریخی میٹر یا زرم کی مکمل تنقیض کی ہے۔ وہ کہتا ہے، ”اور جب پیداواری مناسبات، محنت، محنت خواہی کے رشد و تکامل کے آٹے آتے ہیں یا پھر یہ بتا کہ ”جس دم انقلابی تحریک، انقلابی تعمیر کی محتاج ہو“ یا یہ گفتگو کہ، ”جس وقت بنیاد کی بالائی تعمیر بنیاد کی ترقی و تکامل کی راہ میں حائل ہو“ یہ تمام باتیں وہ گفتگو ہے جو ہمیشہ سے سرتی جلی آئی ہیں اور اسے ہونا بھی چاہیے۔ لیکن تاریخی میٹر یا زرم کے مطابق محنت کش افراد کا تکامل لازمی طور پر پیداواری مناسبات میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ انقلابی تعمیر جبراً از خود انقلابی تحریک بن جاتی ہے اور بنیاد کی بالائی تعمیر جبراً بنیاد کی پیروی میں لگ گوں ہو جاتی ہے۔ کیا مارکس نے کمال صراحت کے ساتھ ”اقتصاد براقتصاد“ کی کتاب کے مقدمہ میں

یہ نہیں کہا کہ، معاشرے کی وجود پذیر طاقتیں، ترقی و تکامل کے ایک خاص مرحلہ میں، موجودہ پیداواری روابط یا اس روابط مالکیت سے الجھ پڑتے ہیں کہ جو پیداواری روابط کی قانونی اصطلاح سے لود جس میں اب تک وجود پذیر طاقتیں اپنا عمل جاری رکھے ہوئے تھیں۔ یہ روابط کہ جو گذشتہ میں وجود پذیر طاقتوں کی ترقی کے معیار تھے اب ان کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں۔ اور پھر سماجی انقلاب کا دور شروع ہو جاتا ہے اور معاشی یا اقتصادی اساس میں تبدیلی بنیاد کی عظیم الشان بالائی تعمیر کو کسی قدر سرعت کے ساتھ دہران بنا دیتی ہے۔

وجود پذیر ہونے والی طاقتوں کی ترقی کی راہ کھولنے کے لئے پیداواری۔ مناسبات کی تبدیلی، انقلابی فکر کو انقلابی عمل میں بدلنے کے لئے انقلابی تعمیر کی تدوین، بنیاد میں

تبدیلی لانے کے لئے بنیاد کی بالائی تعمیرات میں تبدیلی، کام پر سوچ اور مادہ پر روح کی بالادستی، سیاسی بنیادوں کی اصالت اور ان کا استقلال، وہ افکار ہیں کہ جو اقتصادی بنیاد کے مقابل پر آتے ہیں اور تاریخی میٹر یا لازم کی تنقید کرتے ہیں۔

ماؤ کا یہ کہنا کہ "تائیر کو یکطرفہ جاننے کا مطلب دیالیکٹک میٹر یا لازم کی تنقید ہے۔" درست ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ "گویا علمی" سوشلزم کی اساس اسی یکطرفہ تاثیر اور دیالیکٹک منطق کی ضد پر قائم ہے۔ لہذا مجبوراً یا تو "گویا علمی" سوشلزم کو ماننا اور دیالیکٹک منطق کی تردید کرنی ہوگی یا پھر دیالیکٹک منطق کو ماننا اور علمی سوشلزم کو رد کرنا ہوگا۔

علاوہ بریں ماؤ اپنی اس گفتگو سے کہ: "ہم مانتے ہیں کہ تاریخ کی پیشرفت کے عمومی عمل میں مادہ، روح کو اور معاشرتی وجود، معاشرتی شعور کو معین کرنے والے ہیں" کیا کہنا چاہتا ہے؟ جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ اصلی تضادات کی سمتیں آپس میں بدلتی رہتی ہیں تو پھر کبھی وجود پذیر طاقتیں پیداواری مناسبات کو معین کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، کبھی انقلابی تحریک انقلابی تیوری کو جسم دیتی ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سیاست، کلچر، زور، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو درگزن کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، پس کبھی مادہ، روح کو معین کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سماجی وجود، سماجی شعور کا خالق ہے اور کبھی برعکس۔

حقیقت تو یہ ہے کہ ماؤ نے جو کچھ بھی "اصلی تضادات کی سمتوں کے جا بجا ہر نے کے بارے میں کہا ہے وہ دراصل ماؤ ازم کی توجیہ ہے کہ جو مارکسزمی تاریخی میٹر یا لازم کی توجیہ کے بجائے عملاً اس کی ضد بن گئی ہے ہر چند کہ اسے بظاہر توجیہ ہی کی صورت دی جاتی ہے۔ ماؤ نے عملاً یہ ثابت کیا کہ وہ بھی مارکس کی طرح اس قبیہ سے آزاد ہے کہ سب سے مارکسٹ ہے مارکس کے ذریعے عمل میں آنے والے انقلاب چین نے علمی سوشلزم، تاریخی میٹر یا لازم

اور بالآخر مارکزم کی تہنیک کی ہے۔

چین نے ماؤ کی قیادت میں کسانوں کے ساتھ چین کی قدیم فیوڈلز می نظام کو الٹ کر اس کی جگہ سوشلسٹ می نظام کو رائج کیا، حالانکہ علمی سوشلزم اور تاریخی میٹریٹلزم کی رو سے اس ملک کو کہ جرنیوڈلززم کے مرحلے سے گزر رہا ہے، باعتبار ترتیب کیپٹلزم اور صنعتی مرحلے میں داخل ہونا چاہیے اور اس مرحلے میں ترقی کی معراج طے کرنے کے بعد پھر سوشلزم کی طرف بڑھنا چاہیے۔ تاریخی میٹریٹلزم کی رو سے جس طرح نطفہ ماں کے رحم میں دوسرے ایک ساتھ طے نہیں کر سکتا معاشرہ بھی منظم اور سلسلہ وار مراحل سے گزرے بغیر آخری مرحلہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن ماؤ نے عملاً دکھا دیا کہ وہ ان دانیوں سے بے جوچار مہینے کے نطفے کو صحیح سالم مکمل اور بے عیب دنیا میں لا سکتا ہے۔ اس نے دکھا دیا کہ مارکس کے دعوے کے برخلاف، قیادت، جماعتی تربیت سیاسی تشکیلات، انقلابی بصورتی، معاشرتی اطلاعات گویا وہ تمام چیزیں جنہیں مارکس شعوری نوعیت دیتا ہے، وجودی نہیں۔ بنیاد کی بالائی تعمیر سمجھتا ہے بنیاد نہیں۔ ان سب کو وہ الٹ سکتا ہے اور ملک کو صنعتی بنا سکتا ہے اور اس طرح عملاً (گویا) علمی سوشلسٹ کو تنہا لٹا کر سکتا ہے۔

ماؤ نے ایک اور طرح سے بھی تاریخ کے مارکزمی بصورتی کی تہنیک کی ہے۔ مارکزمی بصورتی یا کم از کم خود مارکس کے اعتبار سے، کسان طبقہ کے پاس اگرچہ انقلابی مہم کے لیے اور دوسری شرط کو جو استیصال ہونے اور عدم مالکیت سے عبارت ہے، موجود ہے لیکن اس میں مرکز، تعاون، تنظیم اور اپنی طاقت سے آگاہی پر مبنی تعمیری شرط موجود نہیں، لہذا کسان طبقہ کبھی بھی کسی انقلابی ابتکار کو اپنے ذمہ نہیں لے سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی نیم کشادری اور نیم صنعتی معاشرے میں کسان طبقہ پر ولسٹیا کے انقلابی طبقہ کا پیروکار بن جائے۔ بلکہ مارکس کی نظر میں کسان طبقہ "ذاتیہت رجعت پسند" اور ہر طرح

کے انقلابی اجلاس سے خالی ہے۔ "مارکس، انگلس کے نام اپنے ایک خط میں پولینڈ کے انقلاب سے متعلق موضوع میں گاؤں والوں کی نسبت لکھتا ہے، "ان ذاتاً رجعت پسند فطرتوں کو... کبھی جنگ میں نہیں بلانا چاہیے، لیکن مارکس نے اسی بالذات رجعت پسند طبقے اور اپنی پسند فطرتوں کو جنہیں جنگ اور پکار میں نہیں بلانا چاہیے، ایک انقلابی طبقہ بنایا اور ایک قدیم حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ مارکس کی نگاہ میں مزارع صرف یہی نہیں کہ کسی ملک کو سوشلزم کی طرف نہیں لے جاسکتے بلکہ فیوڈلزم کی کیپٹلزم میں منتقلی میں بھی ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ وہ طبقہ کہ جو معاشرے کو فیوڈلزم سے کیپٹلزم میں منتقل کرتا ہے اور اس تاریخی لمحے میں انقلابی فاصلت کا حامل ہے پرزور دانی طبقہ ہے لیکن ماؤنٹ نے اسی پسند فطرت اور بالذات رجعت پسند طبقے کے ذریعے "دستور لوں کو ایک ساتھ ملے کیا اور فیوڈلزم سے ایک دم سوشلزم میں آیا۔ پس ماؤ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مارکسزم سے اتنی دوری اختیار کرنے کے باوجود ماؤکرازم کی توجیہ کے لئے اصلی تصانیفات کی سمتوں کے جا بجا ہونے کے مسئلہ کو پیش کرے اور منہ پر لائے بغیر اس طرح غلام کرے کہ گویا وہ مارکسزم، تاریخی میٹریالزم اور علمی سوشلزم کی عالمانہ تفسیر کر رہا ہے۔

ماؤنٹ نے اس درکس کو کہ "ایک مارکسٹ کے لئے ضروری ہے کہ وہ وقت ضرورت سے مارکسزم سے علیحدہ ہو جائے" اپنے معتبر مکتب "لینن" سے لیکھا۔ لینن نے ماؤ سے پہلے روش میں انقلاب بپا کیا اور یہ وہ وقت تھا جب روس ایک نیم صنعتی اور نیم زرعی تھا اس نے پہلی بار ایک سوشلسٹ ملک کی بنیاد ڈالی۔

لینن نے دیکھا کہ اس کی عمر اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ وہ اتنا صبر کر سکے

روس ایک مکمل صنعتی ملک بن جائے اور کپٹلزم اور محنت کشوں کا استعمار اپنے آخری مرحلہ تک پہنچے اور شعری اور دینامیکی حرکت بطور خود ایک انقلاب برپا کرے اور ایک مکمل تبدیلی سامنے آئے، اس نے دیکھا کہ اگر وہ اس انتظار میں بیٹھا رہے کہ اس حاملہ عورت کی حاملگی کا دور ختم ہو، اسے درجہ زہ رونا سہو اور پھر وہ دانی کے فرائض انجام دے تو اسے دیر ہو جائیگی لہذا اس نے بنیاد کی بالائی تعمیر سے اپنا کام شروع کیا اور پارٹی، سیاست، انقلابی تھیوری، جنگ اور طاقت سے کام لے کر روس کے نیم صنعتی ملک کو آج کا ایک سوشلسٹ ملک بنادیا۔

”لنین“ نے عملی طور پر اس ضرب النشل کو سہا کر دکھایا کہ ”ایک گرہ (تین انگلی) سینک ایک گز لمبی دم سے بدرجہا بہتر ہے“ وہ مارکس کی ایک گز لمبی دم کے انتظار میں نہیں بیٹھا کہ روسی معاشرے کی اقتصادی بنیاد اپنے آپ دینامیکی حرکت سے کہیں کوئی شعور کش برپا کرے اور انقلاب رونما ہو، اس نے اپنے زور، سیاست، جماعتی تعلیمات اور سیاسی آگاہی پر مبنی ”ایک گرہ والی“ سینک سے استفادہ کیا اور کامیاب رہا۔

۳۔ بنیاد اور عمارت کے جبری تطابق کا بطلان

مارکس میٹریالزم کے نظریہ کی رو سے معاشروں میں ہمیشہ یہ ضروری ہے کہ عمارت اور بنیاد کے درمیان ایک طرح کا تطابق پایا جائے اور وہ اس طرح کا ہو کہ عمارت سے بنیاد اور بنیاد سے عمارت کی شناخت ہو سکے اور جب بنیاد دگرگوں ہو اور عمارت و بنیاد کا تطابق بگڑا جائے تو لازماً معاشرے کا تبادلہ بھی بگڑ جائے گا اور ایک بحران رونما ہوگا جس کے نتیجے میں عمارت کم و بیش تیزی کے ساتھ خواہ ناخواہ تباہی سے دو چار ہوگی، مگر جیتے تک بنیاد اپنی

پہلی حالت پر باقی رہے گی عمارت بھی لازمی طور پر اپنی جگہ پر مستحکم رہے گی۔
مختلف ادوار کے تاریخی واقعات نے اس کے برخلاف ثابت کیا ہے۔ مارکس اور انگلس
نے اقتصادی بحرانوں کے ایک سلسلے کے تحت کہ جو ۱۸۲۷ء سے ۱۸۴۷ء تک سیاسی اور سماجی
انقلابات اقتصادی بحرانوں کا لازمی نتیجہ ہیں۔

لیکن ”تجدید نظر طلبی“ کی کتاب کا لکھنے والا کہتا ہے کہ تاریخ کا مذاق دیکھئے کہ ۱۸۴۷ء
سے آج تک ہمیں کوئی ایسا اقتصادی بحران نظر نہیں آیا کہ جو انقلاب کے ساتھ آیا ہو۔ اسی
مارکس کے زمانے میں اور اس کی موت سے پہلے چار مرتبہ محنت کش لوگوں نے پیداواری
طاقتوں کے خلاف شورش کی اور کوئی انقلاب نہیں آیا۔ . . . بعد میں ج۔ مینر جیسے
بعض ماہرین معاشیات یہاں تک پہنچے کہ انہوں نے ان بحرانوں کو ”منوارنے والی ویرانی“
کہا اور معاشی تعادل اور ترقی کو واپس پٹانے کے لئے انہیں ایک قابل الطہین درجہ بنا دیا۔
انگلینڈ، جرمن، فرانس اور امریکہ جیسے ملکوں نے عظیم صنعتی ترقیاں حاصل کیں اور
سرمایہ داری کو اپنی انتہائی لمبائی تک پہنچایا۔ مارکس کا خیال تھا کہ یہ وہ ملک ہوں گے جن میں
سب سے پہلے مزدور انقلاب رونما ہوگا اور یہ سب سوشلسٹ بن جائیں گے مگر اس
کے برخلاف ان کے سیاسی، قانونی اور مذہبی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں آئی اور وہ چیز بھی
اپنی صورت میں جوں کی توں باقی رہی جسے بنیاد کی بلائی تعمیر کہا جاتا ہے، جس بچے کی
پیدائش کا مارکس کو انتظار تھا اس نے اپنے نو ماہ پرے کر لئے اور نو سال بھی گزار دیا
بلکہ ۹۰ سال ہونے کو آئے ہیں مگر ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے اور اب آئندہ بھی اس کے
پیدا ہونے کی امید نہیں ہے۔

البتہ یہ حکومتیں جلد یا بدیر ختم ہونے والی ہیں لیکن ان ملکوں میں جس انقلاب کی
امید کی جا رہی ہے وہ قطعاً مزدور انقلاب نہیں ہوگا اور تاریخ کی مارکسزنی تصویری

کسی طرح بھی درست ثابت نہیں ہوگی اور یہی حال گویا سوشلسٹ ممالک اور ان پر حکومت کرنے والوں کو بھی ہوگا یہ بھی اپنے مقام پر اسی طرح باقی نہیں رہیں گے اور انہیں بھی انقلاب سے گزرنا ہوگا۔ لیکن آئندہ آنے والی حکومت ہرگز سرمایہ دارانہ حکومت نہیں ہوگی۔

مثلاً بلاتم دیکھتے ہیں کہ مشرقی یورپ، ایشیا اور جنوبی امریکہ میں بعض ممالک سوشلزم تک پہنچے ہیں لیکن ابھی ان کے جتنے کاموقع نہیں آیا ہے۔ آج ایسے ممالک ہمارے دیکھنے میں آتے ہیں کہ جو بنیاد کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ ہیں لیکن بنیاد کی بالائی تعمیر میں ہر ایک دوسرے سے مختلف ہے اور اس کی بہترین مثال امریکہ اور روس میں۔ امریکہ اور جاپان بھی ایک جیسی حکومت (سرمایہ دارانہ نظام) کے حامل ہیں لیکن سیاست، مذہب، اخلاق، آداب اور سہن میں یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ان کے مقابل پر ایسے ممالک بھی ہیں کہ جو مکمل طور پر مختلف معاشی حالات کے ساتھ مذہبی اور سیاسی نظام کے اعتبار سے یکساں اور مشابہ عمارت کے حامل ہیں۔ یہ باتیں ہمیں بتاتی ہیں کہ بنیاد اور اس کی بالائی تعمیر کے درمیان وہ ضروری تطابق کہ جو تاریخی میٹر یا لازم کا لازمہ ہے سوائے تو ہم کو کچھ نہیں۔

۴۔ آئیڈیالوجی جرمی طبقائی منزل کا عدم تطابق

جیسا کہ ہم پہلے عرض چکے ہیں تاریخی میٹر یا لازم کی رو سے تاریخ کے کسی بھی دور میں بنیاد کی بالائی تعمیر بنیاد پر سبقت نہیں لے جا سکتی لہذا ہر دور کے واقعات لازمی طور پر اس دور سے وابستہ ہوتے ہیں اور جب وہ دور ختم ہو جاتا ہے تو وہ واقعات بھی کسمپوش ہو جاتے ہیں اور تاریخ اپنے ریکارڈ میں اسے محفوظ کر لیتی ہے۔ واقعات، فلسفے، منصوبے، پیشینیاں، مذاہب اور یہ ساری چیزیں اسی دور کے جبری تقاضوں کی پیداوار

ہیں جس میں وہ ظہور پذیر ہوئی ہیں اور دوسرے دور کے تقاضوں کے ساتھ ان کا میل نہیں ہو سکتا۔
 لیکن عملاً اس کے برعکس ثابت ہوا ہے۔ ادیان و مذاہب کا ذکر کیا، بہت سے فلسفے
 بہت سی شخصیتیں، بہت سے افکار اور بہت سے واقعات ایسے ہیں کہ جو اپنے دور یا
 اپنے طبقے سے آگے نکل گئے ہیں۔ کہتے ایسے افکار ہیں کہ جنہیں وقت کے مادی تقاضوں
 کی تبدیلی نے چھپا دیا لیکن وہ آج بھی تدریج بشریت کے افق پر تازہ بندہ ہیں۔
 عجیب بات یہ ہے کہ مارکس یہاں بھی اپنی بعض باتوں میں مارکسزم سے علیحدہ ہو گیا ہے
 وہ ”جرمن آئیڈیالوجی“ کی مشہور کتاب میں لکھتا ہے:

”وہ گامی، کبھی کبھار یوں لگتا ہے کہ اپنے ہم عصر تجربی روابط سے آگے نکل گئی ہے اس
 طرح کہ بعد کے زمانے کے جھگڑوں میں اس سے بل کے باہر بن جھگڑی کی باتوں پر تکیہ کر سکتے ہیں۔“

۵۔ ثقافتی ترقی کا اشتغال

تاریخی میٹر یا زم کی رو سے معاشرے کی علمی اور ثقافتی بنیاد سیاست، اقتصاد اور
 مذہب کی طرح اقتصادی بنیاد سے وابستہ ہے اور اس سے ہٹ کر بطور مستقل کسی ترقی
 کا امکان نہیں۔ معاشرے کے پیداواری آلات اور اقتصادی بنیاد کی ترقی ہی علم کو آگے بڑھاتی ہے
 سب سے پہلے ہمیں معلوم ہے کہ پیداواری آلات انسانی وجود کے بغیر ہرگز از خود
 ترقی نہیں کرتے۔ انسان، فطرت اور انسان کی کامیگرانہ تجسسات مل جل کر پیداواری آلات
 کو ترقی اور مکمل سے پہنچا کرتے ہیں۔ پیداواری آلات کی ترقی و مکمل کا انحصار انسان
 کی علمی اور فنی ترقی و مکمل پر ہے لیکن یہاں گفتگو یہ ہے کہ ان میں کون کس پر مقدم
 ہے، کیا انسان پہلے کوئی دریافت کرتا ہے اور پھر اسے عمل کی منزل میں لاکر صنعت
 کو پیدا کرتا ہے۔ یا پہلے صنعت وجود میں آتی ہے اور پھر انسان دریافت کی طرف ہوتا ہے بلکہ وہ کھنڈی
 درست ہے۔

ظاہر ہے کہ فنی اصولوں اور علمی قوانین کی دریافت انسان کے تجربہ اور تجسس سے ہوتی ہے۔ اگر انسان فطرت کو سمجھنے کی کوشش نہ کرے اور تجسس اور تجربہ سے کام نہ لے تو وہ فطرت کے قوانین سے کسی علمی قانون کو دریافت نہیں کر سکتا اور کوئی فنی اصول اس کے ہاتھ نہیں لگ سکتا۔ بات یہ نہیں ہے کہ فنگو اسلام میں ہے کہ تجسس اور تجربہ کے بعد کیا پہلے انسان کے اپنے اندر علمی رشد و نمو ہوتی ہے اور پھر وہ اپنے وجود کے باہر فنی آلات کی تخلیق کرتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ بلاشبہ پہلی شق درست ہے۔

ملاوہ بریں "رشد" یا "تکامل" کی تعبیر انسان کے لئے "حقیقی" اور فنی اور پیداوار کی آلات کے لئے ایک "مجازی" تعبیر ہے۔ حقیقی رشد و تکامل وہ ہے کہ جس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلہ میں آئے اور مجازی رشد وہ ہوتا ہے کہ جہاں ایک عینی حقیقت اپنے مرحلہ کو تبدیل نہ کرے اور ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں نہ جائے بلکہ معدوم و مسموم ہو جائے اور اس سے مختلف حقیقت اس کی جگہ لے لے۔

مثلاً بچے کا بڑا ہونا نہ حقیقت ایک حقیقی رشد و تکامل ہے لیکن جب کوئی استاد کسی لڑکے کو پڑھا رہا ہو اور بعد کو اس سے زیادہ قابل اور زیادہ تجربہ کار استاد اس کی جگہ لے تو کلاس کی تدریسی حالت میں ترقی ہوگی اور جماعت تکامل پائے گی، لیکن یہ تکامل ایک مجازی تکامل ہوگی اور سازشی کے معاملہ میں انسان کا تکامل ایک حقیقی تکامل ہے، واقعاً انسان باطنی طور پر رشد و نمو پاتا ہے۔ اور تکامل سے بچنا ہوتا ہے۔ لیکن موٹر کاروں کے تکامل کی طرح جس میں ہر سال ایک نیا ماڈل نئی تکنیک کے ساتھ بازار میں آتا ہے، تکامل صنعت ایک مجازی تکامل ہے۔ یعنی اس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلہ میں نہیں پہنچتی، گذشتہ سال کی موٹر معدوم و مسموم سال میں زیادہ آسائش کی حامل نہیں ہوتی بلکہ معدوم و مسموم اور رواج سے بچا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری گاڑیاں لے لیتی ہیں۔

بعبارت دیگر ایک "ناقص" انسان کا خاتمہ ہوتا ہے اور دوسرا "کامل" فرد ہوگا۔

جگہ لے لیتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ ایک فرد دو ادوار میں نقص سے کمال کی طرف آئے ہو یا جہاں حقیقی اور مجازی تکامل ایک دوسرے کے دوش بدوش ہوں، ظاہر ہے کہ حقیقی پہل اصل اور مجازی فراع ہوگی۔

یہ امر صرف فنی علوم کے سلسلے میں ہے۔ ڈاکٹری، نفسیات، عمرانیات، منطق، فلسفہ، ریاضی اور ان سب سے علوم میں ہرگز اس طرح کی یکطرفہ وابستگی کی تائید نہیں ہو سکتی علوم کے پیشرفت کی اقتصادی اور مادی حالت سے وابستگی، اقتصادی اور مادی حالت کی، علوم کی پیشرفت سے وابستگی جتنی ہے۔ جیسا کہ کثرت۔ شمار۔ مارکسزم کے خلاف لکھتے ہوئے کہتا ہے :

”یقیناً مادی اور معاشی حالت کلچر کے عالیشان مضامین کی لازمی شرط ہے لیکن اتنی ہی یہ بات بھی مسلم ہے کہ معنوی اور اخلاقی زندگی ایک مستقل پیشرفت کی حامل ہے اگر فرانس کے رہنے والے اگست کانٹ کے بیان سے اس ایک نقص کو دور کیا جائے جس میں وہ انسان اور انسانیت کو اس ذہن میں غلام کرنا کہ جو انسان کی لفظ معنویت اور اس کی انسانی صلاحیتوں کا ایک یونٹ ہے تو اس کا اجتماعی تکامل سے متعلق نظریہ مارکس کے نظریہ سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔ اگست کانٹ کہتا ہے :

”تاریخ کی سماجی صورتیں ایک ایسے دقیق علمی جبر کی تابع ہیں کہ جو ناتی ایجنس یا انقلاب کی صورت میں انسان کی ذہنی ترقیات کے تحت تسلط اجاگر ہوتی ہیں“

۱۔ تجدید نظر طلبی۔ ص ۲۳۹

۲۔ عمرانیات میں فکر کے اساسی مراحل۔ ص ۱۰۲

۶۔ تاریخی میٹر یا لازم خود اپنی تئیس کر تہے

تاریخی میٹر یا لازم کی رو سے ہر فکر، ہر سوچ، ہر علمی یا فلسفی نظریہ، اور ہر اخلاقی نظام چونکہ ایک خاص مادی اور معاشی شرائط کی جنم لی ہے اور اپنے مخصوص عینی شرائط سے وابستہ ہے لہذا اس کا اپنا کوئی مطلق اعتبار اور ساکھ نہیں بلکہ اس کا تعلق اس کے اپنے خاص زمانے سے ہے اور جب وہ زمانہ بیت جاتا ہے اور مادی اور معاشی شرائط میں تبدیلی آجاتی ہے تو وہ فکر، وہ سوچ، وہ فلسفی اور یا علمی نظریہ اور وہ اخلاقی نظام بھی اپنی صحت اور اپنا اعتبار کھو دیتے ہیں اور ان کی جگہ دوسری فکر اور دوسرا نظریہ لے لیت ہے۔

اس بنا پر تاریخی میٹر یا لازم بھی کہ جو بعض فلسفیوں اور بعض ماہرین معانیات کی طرف سے وجود پذیر ہوئی ہے اسی کلی قانون پر مشتمل ہے کیونکہ اگر یہ قانون اس کے شامل حال نہ ہو تو پھر کام میں استثنا آجاتا ہے اور ایسے علمی اور فلسفی قانون یا قوانین ماننے آتے ہیں کہ جو ٹھوس ہوں اور کسی معاشی بنیاد کے تابع نہ ہوں اور اگر وہ خود اس قانون کے تابع ہے تو پھر تاریخی میٹر یا لازم قدر قیمت، صحت اور اعتبار کی رو سے فقط اس خاص اور محدود دور میں صادق آتا ہے جس میں کہ وہ جنم پاتا ہے۔ نہ اس سے پہلے کا دور اس کا ہوتا ہے اور نہ بعد کا۔ پس تاریخی میٹر یا لازم ہر حال میں منسوخ شدہ ہے یعنی تاریخی میٹر یا لازم ایک تھوری، ایک فلسفی نظریہ اور بنیاد کی بالائی تعبیر کے عنوان سے یا تو اپنے غیر میں شامل ہے، خود اس میں نہیں کہ جس کی رو سے وہ خود اپنے آپ کو منسوخ کرنے والا ہے یا پھر خود اپنے ساتھ اپنے غیر میں بھی شامل ہے لیکن ایک محدود دور کی قید کے ساتھ، دوسرے ادوار میں وہ نہ خود اس میں شامل ہے اور

تذخیر میں۔ عین یہی اعتراض دیا لکٹیکل میٹر یا زمر پر بھی وارد ہے کہ جو اصل حرکت اور اصل
 ہیومنٹکی متقابل کو ہر چیز میں حتیٰ کہ علمی اور فلسفی اصول میں بھی شامل جانتا ہے اور ہم نے
 "اصول فلسفہ اور روش ریلزم" کی پہلی اور دوسری جلد میں اس پر اچھی خاصی گفتگو کی ہے
 یہاں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ دنیا، دیا لکٹیکل میٹر یا زمر اور معاشرہ
 تاریخی میٹر یا زمر کی نمائندگی گاہ ہے، کس قدر بے بنیاد گفتگو ہے!

تاریخی میٹر یا زمر پر دوسرے اعتراضات بھی عائد ہوتے ہیں۔ ہم فی الحال اس سے
 صرف نظر کرتے ہیں۔ میں حقیقتاً اظہار تعجب کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ کوئی نظر یہ اس
 حد تک بے اساس، بے بنیاد اور غیر علمی ہو اور اسی قدر اس کے علمی ہونے کا چرچا
 ہو۔ پبلشنگ کا آرٹ واقعاً قابل دید ہے۔

.....

اسلام اور تاریخی مادیت

کیا اسلام تاریخی مادیت کا حامی ہے؟ کیا تاریخی واقعات کی توجیہ و تحلیل میں قرآن کی منطق تاریخی مادیت پر مبنی ہے؟ بعض لوگوں کا خیال یہی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مارکس سے کم از کم ہزار سال پہلے قرآن محمدؐ کی تاریخ کی توجیہ و تحلیل اسی بنیاد پر ہوئی ہے۔ عراق کے شیعہ اساتید میں ڈاکٹر علی الوردی جنہوں نے کئی منگامہ خیز طوفانی کتابیں لکھی ہیں جن میں مشہور کتاب ”منزل العقل البشري“ بھی شامل ہے۔ انہی لوگوں میں سے ہیں اور شاید یہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے۔ آج کل بعض مسلمان صاحبان قلم کے نزدیک زبان اسلام سے اس طرح کی تاریخی تحلیل ایک طرح کی روشن فکری سمجھی جاتی ہے اور یہ اس دور کا ایک فیشن ہو گیا ہے۔

لیکن ہماری نگاہ میں جو لوگ اس طرح سوچتے ہیں وہ یا اسلام کو سمجھ نہیں پاتے ہیں یا تاریخی میٹریالزم صحیح طور پر ان کے مطالعہ سے نہیں گزری ہے یا پھر دونوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ تاریخی میٹریالزم کے جن ”بانجہ مابانی“ اور ”چھہ نتائج“ کی ہم پہلے تشریح کر چکے ہیں۔ وہ اسلامی منطق سے واقف افراد کو یہ بتانے کے لئے کافی ہے کہ اسلامی منطق اور تاریخی میٹریالزم دو بالکل مختلف اور متضاد چیزیں ہیں۔

معاشرے اور تاریخ کے بارے میں یہ طرز تفکر خاص طور پر اس وقت جب اس پر اسلامی رنگ چڑھ جائے اور اسلام کا ٹھہرا اعتبار بھی اس پر ثبت ہو، کلچر، معارف اور

اسلامی نظریہ کے لئے انتہائی خطرناک ہے اور یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ جن مسائل نے اس توہم کو پیدا کیا ہے اور ممکن ہے لوگ اس کا شمار ہو کر یہ سمجھ بیٹھیں کہ اسلام، اقتصاد کو بنیادی حیثیت دیتا ہے اور تاریخ کی ہریت کو مادی گردانتا ہے، ہم انہیں سامنے لائیں اور ان کا جائزہ لیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ جن مسائل کو ابھی ہم پیش کرنے چلے ہیں وہ ان سے کہیں زیادہ سہم گیر ہے جنہیں مذکورہ بالا افراد پیش کر چکے ہیں۔ مذکورہ افراد نے دو تین آیتوں اور دو تین احادیث کو مستحکم قرار دیا ہے لیکن ہم ان مسائل کو بھی پیش کریں گے جنہیں ان لوگوں نے پیش نہیں کیا اور ممکن ہے بعد میں کچھ نہیں دلیل بنایا جائے۔ اس طرح ہم اپنی بحث کو ایک جامع اور کامل صورت میں آپ کے سامنے پیش کریں گے۔

* * *

۱۔ قرآن نے بہت سے معاشرتی یا اجتماعی مسائل پیش کئے ہیں۔ سماجی بحثوں میں ہم قرآن کے اجتماعی لغات سے تقریباً پچاس لغات کو گن رکھا ہے قرآن کے ان اجتماعی آیات کے مطالعہ سے جن میں یہ لغات استعمال ہوئے ہیں معاشرہ کچھ دو طبقاتی نوعیت کا دکھائی دیتا ہے۔ قرآن ایک طرف سے معاشرے میں دو طبقاتی کیفیت کو مادی اساس پر یعنی مادی بہرہ مندوں اور مادی محروموں پر پیش کرتا ہے اور ان میں سے ایک طبقہ کو "ملاہ" (صاحب جاہ و جلال و مکننت)، "مشکر، مسرف اور مترف اور دوسرے طبقہ کو "مستغنی" (ضعیف و ذلیل قرار دیئے جانے والے)، "ناس" (عوام)، "ذریہ" (چھوٹے قابل توجہ اور ملائکہ کے مقابل قرار پانے والے)، "اراذل" اور "ارذلون" (اوباش اور بے سرو پا لوگ) ملے (اس کا حوالہ صفحہ ۱۴ پر ملاحظہ ہو) کے عنادین سے یاد کرتے

اور ان دو طبقوں کو ایک دوسرے کے مقابل قرار دیتا ہے اور دوسری طرف سے معاشرے کے دو طبقاتی کیفیت کو معنوی مضامین کی بنیاد پر پیش کرتا ہے کہ جن میں سے ایک طبقہ کافروں، مشرکوں، منافقوں، فاسقوں اور مفسدوں کا ہے اور دوسرے طبقہ میں مؤمنین، موحدین، متقین، مساکین، مصلحین، مجاہدین اور شہداء ہیں۔

اگر ہم قرآن مجید کی ان آیتوں پر غور کریں جن میں دو مادی اور دو معنوی طبقات کو پیش کیا گیا ہے تو ہم دیکھیں گے کہ پہلے مادی طبقہ اور پہلے معنوی طبقہ اور اس طرح دوسرے مادی طبقہ اور دوسرے معنوی طبقہ کے درمیان ایک طرح کا تطابق پایا جاتا ہے یعنی کافروں، مشرکوں، منافقوں اور فاسقوں کا گروہ وہی مستکبروں، مسرفوں، مغروروں، ظالموں اور غلاموں کے مضموم میں آنے والے لوگوں کا گروہ ہے کوئی اور نہیں اور مؤمنین، موحدین، مساکین اور مجاہدین کا گروہ وہی فقراء، مساکین، خدنگار، مظلوم، محروم اور مستضعف لوگوں کا گروہ ہے کوئی اور نہیں پس مجموعی طور پر معاشرہ دو سے زیادہ طبقات کا حامل نہیں۔ ایک برہمنہ، ظالم اور استعمارگر طبقہ کہ جس میں تمام کافرین آتے ہیں اور دوسرا مستضعف گروہ جو مؤمنین سے مرکب ہے اور اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ معاشرہ استضعاف اور استضعاف شدہ طبقوں میں منقسم ہے اور اسی سے کافر اور مؤمن گروہوں کی تشکیل ہوئی ہے۔ استضعاف نگری شرک و کفر و نفاق و فسق و فجور سے ابھر رہی ہے اور استضعاف شدہ کی توسیع، اصلاح، اصلاح اور تقویٰ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اسس تطابق کی وضاحت کے لئے کافی ہے کہ ہم سورہ اعراف کی ان چالیس آیتوں کا مطالعہ کریں جو انٹھویس آیت "لقد ارسلنا نوحا الی قومہ" سے شروع ہو کر ایک سو

بقیہ صفحہ ۱۳۹، اس تعبیر کو قرآن مجید اپنی زبانی نہیں، مخالفین کی زبانی بیان کرتا ہے۔

بنقیسوس آیت ”و دترنا مالان یصنع فرعون و قومہ و مالانوا لیسر شون“ پر ختم ہوتی ہیں ان پابلیس آیتوں میں حضرات نوح، ہود، صالح، لوط، خضیب اور موسیٰ کی داستانوں کا مختصر تذکرہ ہے۔ ان تمام داستانوں میں (سوائے لوط کی داستان کے) یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ ان تمام پیغمبروں پر ایمان لانے والے لوگ مستضعف طبقے سے تعلق رکھنے والے ہیں اور جنہوں نے ان کی مخالفت کی ہے اور کفر اختیار کیا ہے ان کا تعلق ملا و مشرک طبقہ سے ہے۔ اس تطبیق کو سوائے طبقاتی وجدان کے کہ جو تاریخی مادیت کا لازمہ ہے اور کوئی دلیل و توجہ نہیں۔ پس درحقیقت قرآن کی رو سے ایمان اور کفر کی ایک دوسرے کے مقابل محاذ آزمائی دراصل اس محاذ آزمائی کا پرتو ہے جو استضعاف شدگی اور استضعاف گری کے درمیان واقع ہے۔

قرآن اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ دارائی اور مالکیت کہ جسے وہ لفظ ”غنی“ سے تعبیر کرتا ہے۔ طغیان اور سرکشی کا باعث ہے یعنی یہ چیز تواضع، فروتنی اور ”سلم“ کی ضد ہے جسے قرآن یوں بیان کرتا ہے: ”ان الانسان لیغنی ان رآہ استغنی“ ۸۱؎ اور جب انسان اپنے آپ کو بے نیاز اور دولتمند محسوس کرنے لگتا ہے تو باغی ہو جاتا ہے۔

۸۱؎ مزید معلومات کے لئے ملاحظہ فرمائیں: جناب رسالتؐ پر ایمان لانے والے افراد کے بارے میں سورہ کہف، آیت ۶۸ - جناب نوح کے معتقدین کے بارے میں سورہ ہود، آیت ۲۷، اور سورہ شعراء آیت ۱۱۱ - جناب موسیٰ کے پیروکاروں کے بارے میں سورہ یونس آیت ۸۳ - جناب خضیب پر ایمان لانے والوں کے بارے میں سورہ احقران آیت ۸۸ - ۹۰ جناب صالح کا ساتھ دینے والوں کے بارے میں سورہ احقران آیت ۷۷، ۷۸، ۷۹ طوالت کلام سے بچنے کے لئے اپنی آیتوں کا اشارہ کافی ہے۔

۸۱؎ سورہ طلق آیت ۷، ۸

اور پھر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن "مالکیت" کے بُرے اخراجات کو واضح کرنے کے لئے
قارون کی داستان کو پیش کرتا ہے۔ قارون قبضی نہیں سبھی تھا یعنی اس کا تعلق موسیٰ کی
قوم سے تھا اور انہی مستضعفین میں تھا جنہوں نے فرعون نے اپنے استغاثات میں لیا ہوا تھا
لیکن یہی استغاثات خود شخص جب کسی نہ کسی طرح ایک عظیم دولت کا مالک بن جاتا ہے
تو اسی مستضعف قوم کے خلاف شورش کرتا ہے جس میں کل تک وہ خود تھا۔

قرآن کہتا ہے: "اِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسٰی فَبَغٰی عَلَیْهِمْ" قارون موسیٰ کی قوم کا
ایک فرد تھا کہ جس نے اپنے سے متعلق بنی اسرائیل کی مستضعف قوم پر بغاوت کی
کیا یہ بات خود واضح نہیں کرتی کہ بغاوت کے خلاف پیغمبروں کی محاذ آرائی دراصل خود
مالکیت، سرمایہ داری اور سرمایہ داروں کے خلاف محاذ آرائی ہے۔ قرآن اپنی بعض آیتوں
میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ پیغمبر کے مخالف لیڈران کا تعلق "مترفین" کے طبقہ سے
تھا یعنی اس طبقے سے جو ناز و نفرت میں غرق گویا تاریخ کے "تنعم زدہ" لوگ تھے۔ سورہ
صبار کی ۳۴ ویں آیت میں اس مفہوم کو ایک کہتی اور بنیادی قانون کی صورت میں پیش کیا گیا
ہے: "وَمَا ارسلنا فی قریۃ من نذیر الا قال مترفون" انا ہمارے مہتمم بہ کافرون "ہم نے کسی
گروہ میں کوئی ایسا ڈرانے والا نہیں بھیجا کہ وہاں کے مترفین نے اس کی مخالفت نہ کی ہو
اور یہ نہ کہا ہو کہ ہم تمہاری رسالت اور تمہارے پیغام کے سرے سے مخالفت اور انکار ہیں
یہ تمام باتیں اسس چیز کو ظاہر کرتی ہیں کہ انبیاء اور ان کے مخالفین کی آپس میں محاذ آرائی
اور گروہ پر ایمان کی ایک دوسرے کے خلاف صفت آرائی دراصل استغاثات شدہ اور
استغاثات گر طبقہ سے متعلق دو سماجی طبقات کی چھٹپش کا ایک انعکاس ہے۔

۲۔ قرآن نے اپنے مخالفین کو "ناس" قرار دیا ہے اور "ناس" سے مراد عام اور محروم لوگ ہیں، قرآن کا یہ طریقہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن طبقاتی و جہان کا قائل ہے اور صرف محروم طبقہ کو دعوتِ اسلام قبول کرنے کے لئے ذی صلاحیت جانتا ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام محروم اور مستضعف لوگوں کا دین ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی صرف اور صرف محروم طبقہ کو مخاطب کرتی ہے۔ اور از روئے اسلام یہ بھی ہریت تاریخ کی مادیت اور اقتصاد کے بنیادی حیثیت ہونے کے بارے میں ایک اور دلیل ہے۔

* * *

۳۔ قرآن نے اس کی تصریح کی ہے کہ تمام مصلحین، تمام مجاہدین، تمام شہداء اور بالآخر تمام انبیاء عوام الناس کے درمیان سے ابھرے ہیں۔ متفق بہرہ مند اور مرفہ اس حال طبقہ ان سے دور ہوتا ہے۔ قرآن مجید جناب ختمی مرتبت کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے:

"وَالَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ۱۵"

اسی نے امت سے نسبت پانے والے لوگوں کے درمیان ایک رسول کو بھیجا بہت بجز محروم طبقے کے اور کوئی نہیں اور اسی طرح شہداء راہِ حق کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے: "وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ تُشْبِهُهَا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ" یعنی ہر امت کے درمیان سے کہ جو عوام الناس کا وہی محروم طبقہ ہے۔ ہم ایک شہید کو اٹھائیں گے اور ان سے کہیں گے کہ اپنی دلیل اور اپنے گواہ ساتھ لاؤ۔ اقتصادوی اور طبقاتی مقام کے ساتھ اقتصادوی اور اجتماعی مقام کے مطابق کی ضرورت درہل تحریکات اور انقلابات کے قائدین کو محروم طبقہ سے اجماعتی ہے اور یہ ضرورت صرف ہریت تاریخ کی مادیت اور اقتصاد کو بنیاد

قرار دینے کی صورت میں قابل ترجیح ہے۔

* * *

۴۔ قرآن میں انبیاء کا قیام اور معاشرے کے لئے اجتماعی راہ کا تعین بنیاد کی بلائی تعمیر نہیں بلکہ خود بنیاد ہے۔ قرآن سے استنباط ہوتا ہے کہ انبیاء کی رسالت اور بعثت کا مقصد معاشرے میں عدل، قسط، برابری اور مساوات کا قیام کرنا اور طبقاتی فاصلوں اور ان کے درمیان حائل دیواروں کو توڑنا ہے۔ تمام انبیاء ہمیشہ بنیاد سے چل کر کہ جو ان کی بعثت کا مقصد رہا ہے بنیاد کی بلائی تعمیر تک پہنچے ہیں۔ بنیاد کی بلائی تعمیرات یعنی عقائد ایمان، اخلاقی اصلاحات اور راہ و روش، انبیاء کا دوسرا مقصد رہی ہے جس کے لئے وہ بنیاد کی اصلاح کے بعد جستجو کرتے ہیں۔

جناب رسالتؐ نے فرمایا ”من لا معاش لہ لا معادہ“ جس کے پاس معاش اور مادی زندگی نہیں اس کے پاس معنوی زندگی کا سرمایہ معاد بھی نہیں۔ یہ جملہ معاد پر معاش اور معنوی زندگی پر مادی زندگی کے تقدم کو ظاہر کرتا ہے اور معنوی زندگی کو بنیاد کی بلائی تعمیر اور مادی زندگی کو بنیاد کے عنوان سے پیش کرتا ہے جناب رسالتؐ کی ایک حدیث یہ بھی ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: ”اللہم بارک لنا فی الخبز، لولا الخبز ما قعد قننا ولا صلینا“ خداوند! ہمیں روٹی کے بارے میں برکت دے کہ اگر روٹی نہیں تو نہ زکوٰۃ ہے اور نہ نماز۔ یہ جملہ بھی معنویت کی مادیت سے وابستگی اور اس کی ثانویت کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ جو آج اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء کو بنیاد سے کوئی سروکار نہیں رہا ہے، اور ان کی کوششیں صرف بنیاد کی بلائی تعمیر کی حد تک رہی ہیں وہ لوگوں کے عقیدہ اخلاقی رفتار کو رد کر دیا اور انہیں مطمئن بنانے کے درپے تھے۔ بنیاد سے انہیں کئی غرض نہیں

محق اور یا بنیادی امور کی حیثیت ان کے نزدیک نننوی محق یا پھر وہ یہ چاہتے تھے کہ لوگ
مؤمن اور معتقد بنیں۔ ان کا خیال تھا کہ جب لوگ ایمان اور اعتقاد میں پختہ ہو جائیں گے
تو پھر تمام کام خود بخود سنورنے لگیں گے۔ عدالت اور مساوات کا بول بالا ہوگا، اتصال
پسند لوگ پھر جائیں گے اور مردوں اور مستضعفوں کے حقوق خود اپنے ہاتھ سے
انہیں دیں گے، غرض یہ کہ انبیاء نے اپنے ایمان اور عقیدہ کے زور سے تمام مقاصد میں
کامیابی حاصل کی ہے اور ان کے پیروکاروں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ ان کی راہ
اختیار کریں، ایک فریب اور دھوکہ ہے جسے استعمال پسند افراد اور ان سے وابستہ علماء
نے انبیاء کی تعلیمات کو بے اثر کرنے کے لئے گرطہ گرطہ کر اس طرح معاشرے کے
حوالے کیا کہ اب لوگوں کی اکثریت ان باتوں پر یقین کرنے لگی ہے۔ بقول ماکس:
ہر لوگ مادی مصنوعات صادر کرتے ہیں وہ معاشرے کے لئے ملکی مصنوعات صادر
کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔ جن کے ہاتھ میں معاشرے کی باگ ڈور ہوتی ہے
وہ معاشرے کی سوچ پر بھی حکومت کرتے ہیں اور ننوی فرمانروائی بھی ان کے ساتھ
ہوتی ہے۔

انبیاء کا طریقہ کار اور ان کا مہیضہ اکثریت کی موجودہ سوچ کے بالکل برعکس رہا ہے
انبیاء نے پہلے معاشرے کو اجتماعی شرک، بے جا امتیازات، استضعاف فکری اور استضعاف مذہبی
جیسے افلاقی، کرداری اور اعتقادی شرک سے نجات دلائی اور اس کے بعد اعتقادی
توحید اور اخلاقی اور عملی تقویٰ تک پہنچے۔

قرآن انبیاء کے مخالفین کی منطق کو ٹھل تاریخ میں، انبیاء اور ان کے پیروکاروں
کی منطق کے برابر قرار دیا ہے۔ وہ بڑی وضاحت سے اس بات کی نشاندہی کرتا ہے
کہ مخالفین کی منطق ہمیشہ سے قدامت پرستانہ، روایت پسندانہ اور گذشتہ نگراں رہی ہے

جبکہ انبیاء اور ان کے پیروکار مخالفین کے برعکس ہمیشہ تجدید پسند روایت شکن اور آئندہ نگار رہے ہیں۔ قرآن واضح کرتا ہے کہ پہلے گزشتہ ہمیشہ وہی منطق استعمال کی ہے جسے استعمال کر طبقہ، استعمال کر اور استعمال شدہ طبقوں میں بٹے ہوئے معاشرے میں اپنے مفاد کے پیش نظر استعمال کرتا ہے لیکن انبیاء اور ان کے ماننے والوں کی منطق وہی رہی ہے جو تاریخ کے محروم اور مظلوم لوگوں کی منطق تھی۔

قرآن کا گویا یہ التفات ہے کہ اس نے گزشتہ سے متعلق مخالفین اور موافقین کی منطق کو ہمارے لئے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان دونوں گروہوں کی منطق کیا تھی صرف اس لئے کہ یہ دونوں منطق خود ان دو گروہوں کی طرح لول تاریخ میں آج تک ایک دوسرے کے ساتھ چل رہے ہیں۔ اور قرآن مخالفین اور موافقین کی منطق کو آشکار کر کے ایک معیار ہمارے حوالے کرنا چاہتا ہے۔

قرآن میں ایسے بہت سے مقامات ہیں جہاں یہ دو منطق ایک دوسرے کے پہلو پہلو آتے رہے ہیں۔ اہل تحقیق سورہ زخرف کی چالیسویں سے پچاسویں آیت تک، سورہ مؤمن کی ۲۳ سے ۴۴ آیت تک، سورہ طہ کی ۴۹ سے ۷۱ آیت تک، سورہ شعراء کی ۱۶ سے ۴۹ آیت تک اور سورہ قصص کی ۳۶ دین سے ۳۹ آیت تک اس موضوع کے سلسلے میں رجوع فرما سکتے ہیں۔ یہاں ہم سورہ زخرف کی ۲۱ سے ۲۴ تک کی آیتوں کو بطور نمونہ لاکر ان کے بارے میں ایک مختصر توضیح پیش کرنا چاہتے ہیں:

”وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم! ما لهم بذلك من علم ان هم الا بخرصون۔“

۱۴۶ جبر من ائیدیا لوجی

اِمَّا اَنْتُمْ كَتَبْتُمْ اَنْ تَقْبَلُوهُمْ بِمَسْتَكُونٍ - بَلْ قَالُوا اِنَّا وَجَدْنَا ابْنَنَا
 عَلٰی اَنْفُسِنَا وَابْنًا عَلٰی اَمْرٍ هُمْ مَسْتَكُونٌ - وَكَذٰلِكَ نَاوَلْنٰكَ مِنْ قَبْلِكَ
 فِرْعٰوْنَ مِنْ نَذْرٍ اَلَا قُلْ مَتَرَوْا اِنَّا وَجَدْنَا ابْنَنَا عَلٰی اَنْفُسِنَا وَابْنًا
 عَلٰی اَمْرٍ هُمْ مَقْتَدُونَ - قُلْ اَدُلُّوْكُمْ بِاِحْسَادِيْ مَا وَجَدْتُمْ عَلٰی
 اَبْنَانِكُمْ قَالُوا اِنَّا نَجِدُ اِسْمَ بَرَكَاةٍ لِّكَافِرٍ -

اور انہوں نے کہا اگر خدا چاہتا کہ ہم فرشتوں کی عبادت ذکر میں تو ہم نہیں کرتے ہوتے لیکن آپ
 جو کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی مرضی یہی ہے، مطلق جبر پسندی۔ یہ لوگ
 اس قسم کی جبر پسندانہ گفتگو کو از روئے دانائی و ادراک یا علمی و منطقی بنیاد پر نہیں کرتے بلکہ فرض و
 تخمین سے کام لیتے ہیں۔ کیا ہم نے اس سے پہلے ان کے لئے کوئی ایسی آسمانی کتاب
 نازل کی ہے جس میں کسی قسم کی جبر پسندانہ گفتگو ہو اور انہوں نے اسے اختیار کیا ہو (ایسا کچھ
 بھی نہیں، اس میں نہ کسی جبری اعتقاد کا دخل ہے اور نہ کوئی ایسی آسمانی کتاب ہے جسے
 اس سلسلے میں دلیل بنایا جاسکے) بلکہ حقیقتاً ان کا کہنا یہ ہے کہ ہم نے اپنے باپ داداؤں
 کو جس راہ پر چلتے دیکھا ہے اس وہی ہماری راہ ہے۔ پیغمبر (ص) نے ان سے فرمایا، اب اگر
 میں تمہارے لئے کوئی ایسی راہ اور کوئی ایسا طریقہ پیش کروں جو تمہارے باپ داداؤں
 کی راہ و روش سے زیادہ بہتر اور زیادہ برتر ہو تو کیا یہ جانتے ہوئے کہ منطقی اعتبار سے
 میرا راستہ زیادہ صحیح اور زیادہ اصولی ہے (پھر بھی تم اپنے باپ داداؤں کی روش
 پر قائم رہو گے؟) انہوں نے کہا، ہم بہر حال تمہارے پیغام اور تمہاری رسالت کے شکر میں۔
 ہم دیکھ رہے ہیں کہ انبیاء کے مخالفین بعض اوقات اس جبری منطق اور اس جبری تصدق
 اور قدر سے کام لیتے ہیں جس پر ہمارا اختیار نہیں۔ یہ منطق جس طرح معاشرتی علوم نہیں
 بناتے ہیں موجودہ حالت سے ان فائدہ اٹھانے والوں کی منطق ہے جو نہیں چاہتے

حالات میں کسی قسم کی تبدیلی واقع ہو اور اسی لئے کبھی وہ قصائد قدر کو بہانہ قرار دیتے ہیں اور کبھی باب وادوں کی سنت کا سہارا لیتے ہیں۔ کبھی گزشتہ کو مقدس اور قابل بیروسی گردانتے ہیں اور گزشتہ سے کسی چیز کے تعلق کو صحیح ہونے کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ہمیشہ تداوت پسند اور وقت حالات سے فائدہ اٹھانے والے لوگوں کی یہ منطق یہ ہے ان کے مقابلے پر انبیاء روایت پرستی اور حیرت پندی کے بجائے زیادہ منطقی، زیادہ علمی اور زیادہ نجات بخش گفتگو کو پیش کرتے ہیں اور انبیاء کی پیش کردہ حجت و دلیل کے مقابل مخالفین کو بن نہیں پڑتی تو پھر وہ آخری بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں پھر حال جبر ہو کہ نہ ہو، روایتوں کا احترام کریں یا نہ کریں تمہارا پیغام، تمہاری رسالت اور تمہاری آئید یا لوجی ہمارے لئے ناقابل قبول ہے، آخر کیوں؟ اس لئے کہ تمہارا پیغام ہمارے طبقاتی اور اجتماعی موجودیت کی ضد ہے۔

* * *

۴۔ مستضعفین اور مستکبرین کے جھگڑے میں قرآن کا فیصلہ سب سے روشن اور سب سے واضح فیصلہ ہے کہ جہاں وہ فیصلہ کن کامیابی کو (جیسا کہ تاریخی میٹر یا زمر، دیا کسکی منطق کی بنیاد پر غور و شعری دیتا ہے) مستضعفین کے حق میں جانتا ہے۔ قرآن اپنے اس فیصلے میں تاریخ کے جبری اور لازمی راستے کو پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ وہ طبقہ کہ جو بالذات انقلابی فہمیت کا حامل ہے اس طبقہ کے ساتھ اپنے جھگڑے میں کہ جو بالذات اور اپنے طبقاتی موقف کی بار پر تداوت پسند واقع ہوا ہے کامیابی سے ہٹ کر ہوگا اور زمین کا وارث بنے گا۔

”وَزَيْدَانِ نَمْنِ عَلَى الَّذِينَ اسْتَغْفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَحْنُ لِهِمْ أُمَّةٌ وَنَحْنُ لِهِمْ الْوَارِثِينَ (مر قیس ۵)
ہم نے یہ ارادہ کر لیا ہے کہ تاریخ کے مستضعفین پر احسان سے کام لیں اور انہیں پشوا

اور زمین کا وارث قرار دیں۔

سورہ اعراف کی ایک سوسیتیسویں آیت میں بھی یہی کچھ گفتگو ہے،
 ”وَاُولَئِكَ الْقَوْمُ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مِثْلَ مَثَارِ ثَلَاثِ اَنْصَابٍ
 وَمَغَارِبُهَا فِي الْبَارِ كُنَّا فِيهَا وَفُتِحَتْ كَلِمَةٌ رَبَّنَا الْحَسَنَى
 عَلٰی بَقِيَّةِ اَمْرٍ اَنْتَ اَيْلٰك بِمَا صَبَرُوا وَادْرَا مَا كَانَ يَصْنَعُ
 فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا لِيُعْرِشُوْنَ۔“

ہم نے سورہہ بکرت والی سرزمین کو ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک
 ان لوگوں کے حوالے کیا جنہیں زمین پر کمزور بنایا گیا تھا۔ بنی اسرائیل کے بارے میں
 اللہ کا وعدہ ان کے صبر کے مظاہرہ کی بار بار بحسن نظری پورا ہوا اور جو کچھ فرعون اور اس کی
 قوم نے انجام دیا تھا۔ ان کی تمام بنائی اور پیش کی ہوئی چیزوں کو ہم نے نیست فنا ہو کر دید
 قرآن کا یہ اتھاذا فکر۔ کہ تاریخ، محروم، مگر قنار اور استحصا شدہ لوگوں کی کامیابی
 کی راہ میں آگے بڑھتا ہے مکمل طور پر اس اصل سے منطبق ہے جسے ہم نے پہلے مادیت
 تاریخ سے استنتاج کیا تھا اور بتایا تھا کہ رجعت پسندی اور فرسودہ خیالی استحصا پسندی کی
 ذاتی خصلتیں ہیں اور چونکہ یہ خصلتیں فطرت کی تکاملی روایات کے خلاف ہیں لہذا انھیں ذاتی
 ہیں لیکن استحصا خدگی کی ذاتی خصلت روشن فکری، حرکت اور انقلاب ہے اور چونکہ یہ
 خصلت خلقت کے تکاملی روایات سے ہم آہنگ ہے اس لئے کامیاب ہے۔

یہاں ایک مقالے کے مختصر حصے اور اس سے حاصل شدہ نتائج کا تذکرہ نامناسب
 نہیں ہو گا جسے مسلمان روشن فکر افراد کے ایک ایسے گروہ نے مرتب کیا ہے جو روشن فکری

سے گزر کر ہرگز نہ تک پہنچے ہیں۔ اس مقالہ میں اوپر کی آیت کو عنوان قرار دے کر نیچے لکھا ہے۔
 ”... یہاں سب سے زیادہ توجہ کو مبذول کرنے والی چیز خدا اور تمام نظام وجود کا
 مستضعفین کے حق میں اختیار موقوف ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے مستضعف
 یا کمزور لوگ قرآنی تفکر کی بنیاد پر ایک ایسا محروم دے بس طبقہ ہے جو اپنی تقدیر کے بارے
 میں حیرت اور قہری اعتبار سے کسی کردار کا حامل نہیں۔۔۔ اس مہنوم کو سامنے رکھتے ہوئے
 نیز اللہ اور اس کے تمام نظام وجود کے موقف کو دیکھتے ہوئے یعنی وجود پر اس کے مطلق
 ارادے کی حکمرانی اور احسان کے پیش نظر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جو اس کے
 ارادے کو عملی جامہ پہنانے والے ہیں۔ اس سوال کا جواب بڑا واضح ہے۔ جب ہم معاشرے
 کی تقسیم کو کمزور اور طاقتور طبقوں میں کرتے ہیں اور پھر یہ بھی جانتے ہیں کہ خداوند عالم کا ارادہ
 ایک طرف تو زمین میں کمزور افراد کی وراثت و امامت سے پورا ہوتا ہے اور دوسری طرف
 مستضعفات گریہ طاقتور نظام کی تباہی اس کے مقصد کو پورا کرتی ہے تو پھر صاف ظاہر ہے
 کہ ارادہ الہی کو نمود عینی بخشنے والے لوگ ہی مستضعفین اور ان کے وہ باعزم روشن فکر
 پیغمبر ہیں کہ جو انہی میں سے اٹھتے ہیں۔

ایک اور بیان کے مطابق مستضعفین کے درمیان سے چنے گئے یہی وہ انبیاء اور
 شہداء ہیں کہ جو طاغوتی اور فاجر نظام سے ٹکرانے کے لئے ابتدائی قدم اٹھاتے ہیں اور
 یہ وہ قدم ہوتے ہیں کہ جو مستضعفین کو امامت اور وراثت تک پہنچانے کے لئے
 راہ ہموار کرتے ہیں۔ یہ مہنوم درحقیقت تو حیدی انقلابات اور تاریخی تبدیلیوں کے بارے
 میں ہماری قرآنی شناخت کا انعکاس ہے۔ اور وہ یوں ہے کہ جس طرح تو حیدی

انقلابات اجتماعی اعتبار سے زمین پر مستضعفین کی امامت اور ان کی وراثت کے گرد گھومتے ہیں اسی طرح اس تحریک کے رہبروں اور اس کام میں سبقت سے جانے والوں کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ مستضعفین میں سے ہوں اور معاشرے کا موقف اور اس کی ائیڈیالوجی بھی وہی مستضعفین کا موقف اور ان کی ائیڈیالوجی ہو۔
یہ گفتگو کسی مطالبہ پر مشتمل ہے :

الف۔ قرآن کی رو سے معاشرہ دو طبقات پر مشتمل ہے اور ہمیشہ استغنا گرا اور مستغنا شدہ طبقوں میں تقسیم ہوتا ہے۔

ب۔ ارادۃ الہی اگر جو اس مقالہ کی رو سے خدا اور تمام نظام وجود کے اختیار موقف

بقیہ صفحہ ۱۵۰ ! ملے : فٹ نوٹ میں سورہ جعہ کی دوسری آیت ”سوالذین بعثت فی الامیین رسولا“ اور سورہ بقرہ کی ۱۲۹ آیت سے رجوع کیا گیا ہے جو اس بات کو تسلیم کرتی ہیں کہ انبیاء کا تعلق ”امتوں“ سے ہے اور امتوں سے مراد محروم طبقے ہیں۔ ہم بعد میں اس استدلال کا جائزہ لیں گے۔

ملے : فٹ نوٹ میں سورہ قصص کی ساتویں آیت ”ونزعنا من کل امتہ شہیداً“ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ آیت اس مفہوم کو پیش کرتی ہے کہ اللہ کی راہ میں شہید ہونے والے ہمیشہ ”امتوں“ اور چھوٹے طبقوں سے ابھرتے ہیں۔ اس آیت کے بارے میں بھی ہم اپنے مقام پر گفتگو کریں گے۔

ملے : یہ لوگ اس بات کو منہ پر لائے بغیر کہ مارکس کی تاریخی میٹریا لزم کا ماننے والا ہے ہیں اپنے ماننے والوں کو ”قرآنی شناخت کے انعکاس کا رد پوشش دے کر پیش کر رہے ہیں۔

سے عبارت ہے) مستضعفین کی داشت و امامت اور تہذیب کے بے بس لوگوں کے حق میں
کلی حیثیت کی حامل ہے اس میں موحد، مشرک، بت پرست اور مومن وغیر مومن کی
کوئی قید و شرط نہیں۔ یعنی آیت میں ”الذین“ کا جملہ استغراق کے لئے ہے اور
عمومیت رکھتا ہے اور سنت الہی استغناء گر پر مستضعف کی کامیابی سے عبادت
ہے الفاظ دیگر وہ جھگڑا جو پوری تاریخ کا احاطہ کیے ہوئے ہے اس کی اصلی مامیت
محرومیت اور مستغروں کا ایک دوسرے کے ساتھ مناقشہ ہے اور قانون تکاملی عالم یہ
ہے کہ محروم لوگ، مستغروں پر کامیابی حاصل کریں۔

ج۔ ارادہ الہی خود مستضعفین کے ذریعے پورا ہوتا ہے کہ اور تمام رہبر، تمام پیشوا، تمام بیغم
اور تمام شہداء لازمی طور پر مستضعف طبقہ سے ابھرے ہیں کسی اور طبقہ سے نہیں۔

د۔ ہمیشہ فکری مرکزوں، اجتماعی بنیادوں اور طبقاتی موقعوں کے درمیان تطابق اور ہم آہنگی
پائی جاتی ہے۔

اس کے بعد ہم دیکھیں گے کہ اس آیت سے کس طرح تاریخ کے بارے میں کسی مارکسزنی اصول
نکلے ہیں؟ اور کس طرح قرآن نے مارکسس سے ۱۲۰۰ سال پہلے اس کی فکر اور اس کے فلسفے
کو قلب بند کیا ہے؟!

اب جبکہ تاریخ سے اس طرح کا گویا قرآنی نظریہ برآمد ہوا ہے تو ہم اپنے دور کی تاریخ کے
تجزیہ میں اس نظریہ سے کیا نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں؟ ان حضرات نے بطور نمونہ ایک نوری ام کی صورت
میں اس گویا قرآنی اصل کے سہارے سے نتیجہ حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور علماء کی موجودہ
تحریر کو سبزیان آزمانش مسودہ استفادہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں قرآن نے ہمیں تعلیم دی ہے
کہ انقلاب کے رہبروں اور پیشواؤں کو لازمی طور پر مستضعف طبقہ سے ہونا چاہیے لیکن آج ہم
دیکھتے ہیں کہ وہ علماء جو ”تاریخ کو تباہی سے بھنار کرنے والے تین نکاتی جہات“ میں سے

ایک جہت تھے۔ آج اپنی اجتماعی پوزیشن بدل کر انقلابی ہو گئے ہیں تو پھر معاملہ کو کس طرح حل کیا جائے؟ آسان سی بات ہے یہیں سختی کے ساتھ بغیر بجلیکا پمپ کے اعلان کرنا ہو گا کہ وال میں کچھ کالا ہے۔ حکمران بابرٹی نے اپنے آپ کو معرعن خطر میں دیکھ کر اپنے سے وابستہ علماء کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ انقلابی کردار ادا کریں تاکہ اس طرح ان کی کرسی خالی جائے۔ یہ ہے وہ نتیجہ جو مارکسزمی نظریہ (معائنہ کیجئے قرآنی نظریہ) سے حاصل ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا غاڑا کسے پہنچ رہا ہے؟

نتیجہ

ماویت تاریخ کی توجیہ میں قرآن کی نسبت سے جو کچھ بھی کہا گیا یا تو بنیادی طور پر غلط ہے یا پھر صحیح ہے مگر اس سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔ گزشتہ استدلالوں کا ہم ایک دفعہ پھر جائزہ لینا چاہتے ہیں۔

اولاً: یہ جو کہا گیا ہے کہ قرآن نے معاشرے کو دو ماوی اور دو معنوی طبقات میں تقسیم کیا ہے اور یہ دو طبقے ایک دوسرے کے ساتھ متطابق ہیں، یعنی قرآن کی رو سے کافرین، مشرکین، منافقین، فاسقین اور معصین کا تعلق ملار، مستحکم اور جبار افراد کے طبقہ سے ہے اور اس کے برعکس مؤمن، موحّد، صالح اور شہید۔ مستضعف اور محروم طبقے میں آتے ہیں اور کافروں اور مؤمنوں کی مصادیقی ظالموں اور مظلوموں کے ان اختلافات کا انعکاس ہے جو بنیاد میں رونما ہوئی ہے بالکل غلط ہے۔ ہرگز ایسا کوئی تطابق قرآن سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ عدم تطابق حاصل ہوتا ہے۔

قرآن اپنے تاریخی دروس میں ایسے مؤمنوں کو پیش کرتا ہے کہ جنہوں نے عین ملاؤں میں

طبقہ سے ابھر کر اسی طبقہ کے خلاف اور اس کے اقتدار کی ضد پر استقامت کی ہے۔ مسیحی انجیلوں کو جس کی داستان اسی نام سے منسوب ایک سورہ، یعنی سورہ ”مومن“ میں آئی ہے اپنی مثالوں میں سے ایک مثال ہے اس کے علاوہ فرعون کی بیوی کا واقعہ بھی کہ جو فرعون کی شریک حیات تھی اور کوئی ایسی نعمت نہیں تھی کہ جس سے فرعون بہرہ مند ہو اور وہ نہ سہرا اپنی داستانوں میں سے ہے جس کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے۔

قرآن نے فرعون کے جادوگروں کے بارے میں کئی مقامات پر بڑے ولولہ خیز انداز میں تذکرہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ کس طرح انسان کی فطری حقیقت خواہی۔ جھوٹ زور و زبردستی اور گمراہی کے خلاف شوکس کرتی ہے اور اپنے تمام مفادات اور مال و مثال پر بھی ٹھوکر کھاتی ہے اور فرعون کی اس دھمکی سے نہیں ڈرتی کہ وہ انہیں ایک طرف کے ہاتھ اور دوسری طرف کی ٹانگ کاٹ کر سولی چڑھا دے گا۔

بنیادی طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام از روئے قرآن ایک ایسا قیام ہے جو مادیت تاریخ کی تنسیخ کرتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ حضرت موسیٰ قبیلہ بنی اسرائیل تھے۔ انسانی تاریخ تھی۔ آل فرعون سے ان کا تعلق نہیں تھا، لیکن وہ بچپن ہی سے فرعون کے گھر پر وان چڑھے اور شہزادوں کی طرح ان کی پرورش ہوئی لیکن اس کے باوجود انہوں نے اس فرعونی نظام کے خلاف بغاوت کی جس میں وہ خود بھی رہے تھے۔ انہوں نے تمام آسائشات کو ترک کیا اور پیردین کی نگہ بانی کو اپنی شانہ و شوکت پر ترجیح دی یہاں تک کہ سبوت برسات ہوئے اور فساد بھڑک اٹھا۔

جناب رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بچپن میں یتیم اور آغاز جوانی تک غریب تھے جناب صدیقا اکبرؑ سے شادی کے بعد آپ کی مالی حالت سنبھلی اور آپ مرزا محال ہوئے قرآن مجید اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے: ”اللم یجدک یتیمًا فادی ووجدک عائلًا فاعلمنی“ یہی

مرفذ احمالی کا زمانہ تھا۔ جب آپ نے عبادت و خلوت اختیار کی تاریخی مادیت کے اصول کے مطابق جناب رسالتؐ تک کو اس زمانے میں ایک قدامت پسند فرد بن جانا چاہیے تھا لیکن یہی وہ دور تھا کہ جس میں آپؐ نے اپنی تحریک کا آغاز کیا اور مکہ کے سرمایہ داروں، سود خوروں، بزدلوں اور اس بت پرستہ نظام کے خلاف قہر علم کیا کہ جو اس زمانے کی زندگی کا مرتع تھی۔

اسی طرح مومنین، موحیدین اور انقلاب گراں توحید سب کے سب مستغنین سے نہیں تھے۔ انبیاء استغنا کے طبقوں سے ان فطرتوں کا شمار کرتے تھے جو کھوٹ سے خالی تھیں یا پھر نسبتاً کم کھوٹ ان میں پایا جاتا تھا اور انہیں اپنے خلاف (عمل تو یہ) یا اپنے طبقہ کے خلاف (انقلابی عمل میں) ابھارتے تھے۔ مستغنین کا طبقہ بھی تمام کام مومنین اور انقلاب گراں توحید کے زمرہ میں نہیں رہا ہے۔

قرآن میں ایسے مختلف مقامات ہیں جن میں اس نے مستغنین کے بعض گروہوں کی مذمت کی ہے اور انہیں کافروں کے زمرے میں قرار دے کر مشمول عذاب گردانا ہے۔ پس تمام مومنین کا تعلق مستغنین طبقے سے ہے اور نہ ہی تمام مستغنین، مومنین کے طبقے سے ہیں اور یہ تطابق محض ایک بروج و بے معنی دعویٰ ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ بلاشبہ پیغمبروں پر ایمان لانے والے طبقہ کی اکثریت کا تعلق یہیہ مستغنین طبقے یا کم از کم اس طبقے سے رہا ہے جو استغنا فکری سے دور رہی ہے اور پیغمبروں کے مخالفین کی اکثریت ان لوگوں کی رہی ہے جو استغنا فکری تھے۔

کیونکہ انسانی فطرت میں جو صلاحیت قبول رکھی گئی ہے اگرچہ وہ سب میں مشترک ہے

۱۔ سورہ نساء / ۹ - سورہ البراہیم / ۲۱ - سورہ سبأ / ۲۷ تا ۲۸
سورہ غافر / ۴۷ تا ۵۰

لیکن کھوٹ، آلودگی اور معاملات کی دلفریبی نے استغناء فکر، مسرت اور مسرت جھٹکے کا راستہ روک لیا ہے اور ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان آلودگیوں کے کنارے باہر نکالیں اور یہ ایک مشکل کام ہے اور بہت کم لوگوں کو اس میں کامیابی نصیب ہوتی ہے، لیکن مستضعف جھٹکے کے سامنے ایسی کوئی چیز حائل نہیں بلکہ وہ علاوہ ازیں گرفت کی آواز پر لبیک کہتا ہے اپنے ان حقوق کو بھی حاصل کر لیتا ہے جو اس سے چھین گئے تھے۔ ان کا اہل ایمان کے گروہ سے ملحق ہونا غالب بھی ہے اور تما شا بھی۔ یہی وجہ ہے کہ پیغمبروں پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین سے ہے اور ان کے خیر اقلیت میں ہیں۔ لیکن تطابق کا مسئلہ جس صورت میں پیش ہوا ہے وہ محض لغو اور بے معنی ہے۔

تاریخی ریٹر بالزم کی بنیادوں اور سویت تاریخ کے باسے میں قرائی بنیادوں کے درمیان بڑا فرق ہے۔ براہ اعتبار قرآن روح ایک اصالت کی حامل ہے اور مادہ روح پر کسی طرح کا تقدم نہیں رکھتا، معنوی ضرورتیں اور معنوی کششیں انسانی وجود میں اصالت کی حامل ہیں اور مادی ضرورتوں سے ان کی کوئی وابستگی نہیں ہے۔ اسی طرح فکری کام کے مقابل اسل اور خالص ہے۔ انسان کی روحانی فکری شخصیت اس کی اجتماعی شخصیت پر فوقیت رکھتی ہے۔

قرآن فکری اصالت کا قائل ہے اور ہر انسان کے اندر حتیٰ افرعون جیسے مسخ شدہ انسانوں میں بھی ایک بالفطرۃ مقید انسان کو دیکھتا ہے اور مسخ ترین انسانوں میں بھی حق حقیقت کی سمت میلان کو گواہ ضمیمہ سہی، ممکن جانتا ہے اور اسی لئے پیغمبران الہی کا کام پہلے دھڑ میں یہ تھا کہ وہ غلاموں اور شگروں کی نصیحت کرتے رہیں تاکہ شاید اس عمل سے ان کے اندر کا مقید انسان اپنی بندشوں کو توڑ کر باہر نکل آئے اور پیدا اجتماعی شخصیت کے خلاف، ان کی فکری شخصیت کو بیدار کرے اور دم دیکھ چکے ہیں کہ بہت سے موارد میں یہ کامیابی حاصل

ہوئی ہے اور توبہ " اس کا نام ہے ۔

جناب موسیٰ کو اپنی رسالت کے پہلے مرحلے میں یہ حکم ملتا ہے کہ فرعون کے پاس جا میں اور پہلے پند و نصیحت سے اس کی سوئی ہوئی مغفرت کو بیدار کریں اور اگر اس میں کامیابی نہ ہو تو پھر مقابلہ پر آئیں ۔ جناب موسیٰ کی نظر میں فرعون نے ایک انسان کو اپنے اندر بہت سے انسانوں کو باہر کی دنیا میں قید کر رکھا ہے ۔ حضرت موسیٰ کا پہلا کام یہ ہوتا ہے کہ فرعون کے اندر چھپے ہوئے مقید انسان کو اس کے خلاف ابھاریں ۔ دراصل جناب موسیٰ اس فطری فرعون کو کہ جو ایک انسان یا کم از کم اس کا بچا ہوا نصف حصہ ہے اس اجتماعی فرعون کے خلاف ابھارنے پر مامور ہوتے ہیں جسے اجتماع نے ختم دیا ہے ۔ اذ ھلب الھ فرعون ان ھطی فقل ھل ھلک الھ ان ھلک الھ و اھد ھلک الھ ربک فھطی قرآن ہدایت ، ارشاد ، ہند کر ، موعظہ ، برہان اور شفق استدل کے لئے ذوق اور قوت کا متاع ہے ۔ قرآن کی رو سے یہ امور انسان کو متغیر کر سکتے ہیں اس کی زندگی اور شخصیت کو بدل سکتے ہیں اور اس میں ایک معنوی انقلاب پیدا کر سکتے ہیں ۔ قرآن سوچ اور آئیڈیالوجی کے کردار کو محدود نہیں جانتا ۔ اس کے برعکس مارکسزم اور میٹر بالزم قیادت اور ہدایت کے کردار کو فی نفسہ طبقہ کے انضمام طبقہ میں تبدیل ہونے تک محدود جانتا ہے یعنی طبقاتی تضادات کو خود آگاہی کی منزل تک پہنچا کر اس کا کام ختم ہو جاتا ہے

ثانیاً : یہ جو کہا گیا قرآن کا مخاطب "انکس" ہے اور "ناس" اور "محررم طبقہ" دونوں برابر ہیں اور اس رُوسے مخاطب اسلام ، محروم طبقہ ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی ، محروم طبقہ کی آئیڈیالوجی ہے اور اسلام اپنے پیروکاروں اور اپنے سپاہیوں کو صرف محروم طبقہ سے چنتا

کو ابھارتے ہیں اور پھر تمام امتوں سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے شہیدوں اور اللہ کی راہ میں قتل ہونے والی انقلابی شخصیتوں کو اپنے ساتھ لائیں۔

اولیٰ یہ آیت ایک دوسری آیت کا حصہ ہے اور ان دونوں کا تعلق قیامت سے ہے پہلے والی آیت یہ ہے: ”وایم ینادیہم فیقول این مشرکائی الذین کہتم ترعون“ قیامت کا دن وہ ہوگا جس میں خدا مشرکوں کو ہوازدے گا کہ کہاں ہیں وہ شرکار جن کا تم مجھ پر گمان کیا کرتے تھے۔

ثانی ”زمنہ“ کا مطلب جہاں ہے ”ابھارنا اور اکٹھا نہیں ہے۔

ثالث ”شہید“ کے معنی اس آیت میں خدا کی راہ میں قتل ہونے والا نہیں ہے بلکہ اعمال پر نظر اور گواہ ہے اور قرآن مجید پر پیغمبر کو امت کے اعمال پر گواہ گردانتا ہے۔ قرآن میں کہیں بھی ”شہید“ کا لفظ اللہ کی راہ میں قتل ہونے والوں کے لئے نہیں آیا ہے۔ جناب بالنتیجہ اور ائمہ طاہرین علیہم السلام نے اسے آج ہی کے رائج مفہوم میں استعمال کیا ہے لیکن قرآن میں یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں آیا ہے۔ پس یہ بات ہماری نظر سے گزر رہی ہے کہ کس طرح اگرچہ نامربوط نظر ہے کی توجیہ کے لئے قرآن کی آیتوں کو مسخ کیا جا رہا ہے۔

رابعاً: انبیاء کے ہوتے کے بارے میں کہ وہ کیا ہے؟ کیا ان کا پہلا اور اصلی ہوت عدل و قسط کو قائم کرنا ہے یا بندے اور خدا کے درمیان ایمان اور معرفت کی برقراری ہے یا پھر یہ دونوں ہی باتیں ہیں یعنی انبیاء بر اعتبار ہوت ”شعوی“ ہیں یا کوئی اور شق بردے کا ہے! ہم نے ”نبوت“ کی بحث میں اس پر گفتگو کی تھی اور اب پھر دہرانا نہیں چاہتے اس منزل پر ہم موضوع کو پیغمبروں کے کام کی ”روش“ اور میتعہ کے اعتبار سے پرکھنا چاہتے ہیں، جیسا کہ ہم صلی توحید کے مباحث میں بھی عرض کر چکے ہیں۔ انبیاء نہ تو بعض متعین کھانا، شراب کے مطابق انسان کی اصلاح کے لئے اپنی تمام کوششوں کو اس پر صرف کرتے تھے

کر اسے باطنی طور پر آزاد بنائیں تاکہ وہ اشیاء سے اپنا رشتہ توڑ لے اور نہ ہی بعض مادی مکتبہ کی طرح باطنی روابط کی اصلاح و تبدیل کے لئے ظاہری یا بیرونی اصلاح و تبدیل کو کافی سمجھتے تھے۔ قرآن نے ایک جگہ میں اس مسئلہ کو حل کر دیا ہے:

تَعَالُوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اِئْمَارًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

لیکن نگاہ اس باب میں ہے کہ کیا انبیاء اپنا کام اندر سے آغاز کرتے ہیں یا باہر سے؟ کیا پہلے وہ عقیدہ سے، ایمان اور معنوی دلوں کی راہ سے اندرونی یا باطنی انقلاب کا آغاز کرتے ہیں اور ان لوگوں کو جو توحیدی، فکری، احساسی اور عاطفی انقلاب سے بہرہ مند ہوئے ہیں، انہیں اجتماعی توحید، اجتماعی اصلاح اور عدل و انصاف کی برقراری کے لئے ابھارتے ہیں؟ یا پہلے مادی مبعوروں پر دباؤ ڈال کر یعنی محرومیوں، دھوکہ بازیوں اور ظلم و زیادتیوں پر لوگوں کی توجہ مرکوز کر کے انہیں حرکت میں لاتے ہیں اور اجتماعی شرک اور اجتماعی بے جا امتیازات کا قلع قمع کرنے کے بعد وہ ایمان، عقیدہ اور اخلاق کی جستجو میں اٹھ کھڑے ہوتے ہیں؟

انبیاء اور اولیاء الہی کی روش پر تھوڑی سی توجہ رہیں یہ بتاتی ہے کہ وہ اپنا کام مصلحوں اور بشری اصلاح کے مدعیوں کے خلاف فکر، عقیدہ، ایمان، معنوی اضطراب، عشق الہی اور مدار اور معاد کے تذکرہ سے شروع کرتے ہیں۔ سورتوں کی ترتیب، قرآن مجید کی نازل شدہ آیتوں کا

سورۃ آل عمران / ۶۳ " اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آ جاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے کہ ہم سوائے خدا کے کسی کی پرستش نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ بنائیں اور حقیقی خدا کو چھوڑ کر ہم میں کوئی کسی کو پروردگار نہ بنا جسے۔ "

معاذ کہ وہ کن مسائل سے شروع ہوئی ہیں اور اسی طرح جناب رسالت ص کی سیرت کہ انہوں نے اپنی تیرہ سالہ عمر میں زندگی اور دس سالہ مدنی زندگی میں کن مسائل پر توجہ دی اس موضوع پر کافی روشنی ڈالتی ہے۔

خاصاً: یہ ایک فطری بات ہے کہ پیغمبر کے مخالفین قدامت پسندانہ منطق کے حامل تھے لیکن اگر اس بات کو قرآن سے استنباد کیا جاتا اور وہاں دیکھا جاتا کہ پیغمبروں کے ہم مخالفین بلا استثناء اس منطق کے حامل تھے تو یہ بات بھی سامنے آتی کہ ان تمام مخالفین کو تعلق باجسٹ مرثہ کمال اور استتصال پسند طبقہ سے تھا۔ قرآن سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ منطق ان سرداروں اور مخالفین کی منطق رہی ہے جنہیں ملا رسول مستنبر کہا جاتا ہے اور وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں قبولِ ملامت کس معاشرے کے مادی اجناس کی کہنی تھی ان نگرانی اجناس کو وہ مردوں تک پہنچاتے تھے اور یہ بات بھی فطری ہے کہ پیغمبروں کی منطق فکری، عقلی اور تقالید و روایات سے پاک رہی ہے اور ایسا ہونا بھی چاہیے۔ لیکن اس کی وجہ ہرگز یہ نہیں ہے کہ حقیقی محمدیوں، مظلومیوں اور استضعافات شہ گیموں نے ان کے ضمیر اور وجدان کو ایسا بنا دیا ہو اور یہ منطق ان کی عمر و میوں کا لازمی اور فطری انعکاس ہو بلکہ یہ اس لئے تھا کہ انہوں نے منطق، عقل، عواطف اور انسانی احساسات کی آغوش میں پرورش پائی اور انسانیت نے انہیں رشد و کمال تک پہنچا دیا۔ یہ بات ہم بعد میں جائی گے کہ انسان جس قدر انسانیت میں رشد و کمال کی منزلیں طے کرے گا اتنا ہی فطری اور اجتماعی ماحول سے کٹتا جائے گا اور مادی شرائط سے اس کی وابستگی کم ہوتی جائے گی اور وہ وارستگی اور استقلال کی منزل حاصل کرے گا پیغمبروں کی مستقل منطق اس بات کی متقاضی رہی ہے کہ وہ عادات و روایات و تقالید کے پابند نہ ہوں اور لوگوں کو بھی ان روایات اور اندھی تقالید سے باز رکھیں۔

ساداً، استضعافات کے بارے میں بھی جو کچھ کہا گیا وہ بھی قابلِ قبول نہیں، ایسا کیوں؟

اس لئے کہ اولاً قرآن نے اپنی دوسروں آیتوں میں بڑی مراحت کے ساتھ تاریخ کی سر نوشت اور اس کے سرانجام اور نیز تکامل کی گفتگو کے ساتھ کسی اور صورت سے بیان کیا ہے اور وہ آیتیں اس آیت کے مفاد کی شارح اور مفسر ہیں اور اسے مشروط بناتی ہیں۔ ثانیاً ساریج و معدول باتوں کے خلاف استضعاف کی آیت نے کسی کلی اصل کو پیش نہیں کیا ہے تاکہ اس ضمن میں آنے والی آیتوں کے ساتھ مقابکہ کی منزل میں کسی تفسیر و توضیح یا احیاناً آیت کو مشروط بنانے کی ضرورت نہ ہو۔ یہ آیت اپنی پہلی اور بعد کی آیت سے متصل ہے اور ان متصل آیتوں پر توجہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ آیت جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے اصل کلی کا مقام نہیں رکھتی۔ پس اس آیت کے بارے میں ہماری بحث دو حصوں میں منقسم ہے پہلے حصے میں ہم اس آیت کو اس کی پہلی اور بعد کی دس آیتوں سے جدا کرتے ہیں اور دوسرے حصے میں کہ یہ ایک تاریخی کلی اصل ہے اس کے بعد اس کا ان دوسری آیتوں کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں جو اس آیت سے استفادہ کئے جانے والے اصل کے خلاف دوسری تاریخی اصل کی حامل ہیں اور پھر یہ دیکھتے ہیں کہ اس مجموعے سے ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے حصے میں گفتگو کا موضوع یہ ہوگا کہ یہ آیت بنیادی طور پر جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے تاریخی کلی اصل کی حامل نہیں ہے۔

اور اب پہلے حصہ پر گفتگو ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیتوں میں تاریخ کی سر نوشت اس کے سرانجام اور نیز تکامل کے بارے میں گفتگو ہے اور یہ اسی وقت میں ہوگا جب بے ایمانی پر ایمان، فحشاء پر تقویٰ، بد عزائی پر صلاح اور ناشائستہ عمل پر شائستہ عمل کا مایابی ہوگی سو وہ خود کی یکپہلوئیں (۵۵) آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ

الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُم وَلِيًّا لِهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفُهُمْ اَمْنًا يُعْبَدُ وَفَنِي
لَا يَشْرِكُ لَكَ بِي شَيْئًا

اس آیت میں جن لوگوں کو خلافت اور وراثتِ ارمن کا وعدہ کیا گیا ہے اور انہیں کامیابی کی خبر دی گئی ہے، شائستہ کارمؤمن ہیں۔ اس آیت میں استضعاف کی آیت کے برخلاف جس میں استضعاف شدگی اور محرومیت و مغلوبیت پر تکیہ کیا گیا ہے، ایک طرح کے عقیدے۔ ایک طرح کے ایمان اور ایک طرح کے رفتار و کردار کی کامیابی اور آخری تسلط کا وعدہ کیا گیا ہے بر عبارت دیگر اس آیت میں ایماندار حقیقت پسند اور راست کردار انسان کی کامیابی کا اعلان ہوا ہے۔ اس کامیابی میں جس چیز کی نوید دی گئی ہے وہ ایک استضعاف یعنی حصولِ کمزوری اور بچھلی طاقتوں کا خاتمہ ہے اور دوسرے استقرار وین یعنی عدل، عفاف، تقویٰ، شجاعت، ایثار، محبت، عبادت، اخلاص اور تزکیہ نفس وغیرہ پر مشتمل اسلام کے اجتماعی اور اخلاقی اقدار کی وجود پذیری اور تیسرے عبادت یا اطاعت سے ہر طرح کے شرک کی نفی ہے۔

سورۃ اعراف کی ایک سوانحائیسویں (۱۲۸) آیت میں بھی یہی تذکرہ ہے :
”قَالَ مَوْسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللّٰهِ وَاصْبِرُوْا اِنَّ الْاَمْرَ لِلّٰهِ
يَوْمَ ثَلَمَٰهَا مِنْ يَّتَشَآءُ مِنَ عِبَادٍ ۙ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ -“

جناب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ وہ خدا سے استعانت طلب کرے اور صابر رہے
ہشک زمین، ملک الہی ہے اور وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بناتا
ہے (لیکن) عاقبت و انجام متقین کے لئے ہے، یعنی سنتِ الہی یہ ہے کہ متقین
ہی زمین کے وارث بنیں۔

سورۃ انبیاء کی ایک سو پانچویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے :
”وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَمْرَ لِلّٰهِ

عباد الصالحون

”ہم نے زبور میں بعد اس کے کہ کسی اور کتاب میں ایک دفع پہلے بھی یاد دہانی کرائی تھی یہ لکھ دیا ہے کہ زمین کی وراثت میرے خلیفہ کار بندوں کو ملے گی۔“ اس ضمن میں اور بھی باتیں ہیں۔

اب ہم کیا کریں؟ استضعافات کی آیت کو لیں یا استخلاف اور ان چند دوسری آیتوں کو؟ کیا ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ یہ دو طرح کی آیتیں اگرچہ ظاہراً دو مفہوم کی حامل ہیں لیکن ایک حقیقت کو پیش کرتی ہیں اور وہ یوں کہ مستضعفین درحقیقت وہی مومنین، صالحین اور متقین ہیں جن کا ذکر دوسری آیتوں میں آیا ہے۔ استضعافات ان کا طبقاتی اور اجتماعی عنوان ہے اور ایمان، عمل، صلاح اور تقویٰ آئیڈیلز کی عنوان؟ سرگز نہیں۔

کیونکہ اولاً ہم نے پہلے یہ بات ثابت کر دی تھی کہ تطابق عائدین کا نظریہ باعتبار قرآن صحیح نہیں ہے قرآن کی رو سے ممکن ہے بعض گروہ مومن ہوں مگر مستضعف نہ ہوں اور اسی طرح مستضعف ہوں مگر مومن نہ ہوں اور قرآن نے دونوں گروہوں کی شناخت کرائی ہے۔ البتہ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں ایک طبقاتی معاشرے میں جب عدل، ثبات اور احسان وغیرہ سے متعلق الہی قدروں پر مبنی توحیدی آئیڈیلوجی کا ملان ہوتا ہے تو اس پر ایمان لاسنے والوں کی اکثریت مستضعفین سے ہوتی ہے کیونکہ ان کی راہ ان رکاوٹوں سے پاک ہوتی ہے جو نکالنے طبقہ میں پائی جاتی ہے لیکن کبھی بھی مومن طبقہ مستضعف طبقہ پر منحصر نہیں۔

ثانیاً ان دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت تاریخ سے متعلق دو مختلف میلانزم کو پیش کرتی ہے۔ استضعافات کی آیت تاریخ کی راہ سیر کو طبقاتی کشمکش سے عبارت جاتی ہے اور حرکت سے متعلق میلانزم کو استضعافات گروہ کی طرف سے پڑنے والا دباؤ، اس طبقہ کی بالذات رحمت پسندی اور استحصال کے سبب استحصال کے شکار افراد کا انقلابی جذبہ قرار دیتی ہے

جس میں کامیابی بلاخراستصفیات شدہ طبقہ ہی کی ہوتی ہے نحملا وہ ایلان اور عمل صالح سے بہرہ مند ہو کہ نہ ہو اور اس میں فی النسل و تنیام اور کچھ چار وغیرہ کے استحقاق شدہ عوام بھی آجاتے ہیں اور اگر ہم الہی رنج سے اس آیت کے مفاد کی توضیح کرنا چاہیں گے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ یہ آیت "وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ" ہے کی آیت کے مطابق مغفوم سے اصل صابت حتیٰ یعنی عدل الہی کو سمجھنا چاہتی ہے۔ استصفاف کی آیت سے ردفا ہونے والی وراثت و امامت "عدل الہی" کا مظہر ہے۔

لیکن استحقاق اور اس سے مشابہ آیتیں تاریخ سے کسی اور طرح کا میکانزم کو پیش کرتی ہیں اور ایک ایسے اصل کا تذکرہ کرتی ہیں جو عدل الہی سے زیادہ جامع اور زیادہ مکمل ہے اور اس میں عدل الہی بھی آجاتی ہے۔

وہ میکانزم جو یہ اور اس سے مشابہ آیتیں پیش کرتی ہیں وہ یہ ہے کہ دنیا کی تمام مادی اور منفعتی مابیت رکھنے والی جگہوں میں اگر کوئی نیکوئی، فی اللہ، مقدس اور مادی مفادات سے پاک کوئی جگہ ہے تو وہ یہ جگہ ہے جس کی قیادت انبیاء اور پھر ان کی پیروی میں ملے گی۔ نیکوئی اور اس قسم کی جگہوں نے انسانی تمدن اور بشریت کو آگے بڑھانے میں مدد دی ہے۔ یہی وہ جگہیں ہیں جن کو حق و باطل کی جگہ کہا جاسکتا ہے اور انہی جگہوں نے تاریخ کو باعتبار انسانیت اور باعتبار معنویت آگے بڑھایا ہے۔ ان جگہوں کا اصل محرک کسی طبقہ کا دباؤ نہیں ہے بلکہ حقیقت کی طرف فطری تمایل، نفع و جود کی حقیقی شناخت اور عدالتخواہی یعنی معاشرے کی حقیقی تعمیر اس کے اصلی عامل ہیں۔

منظور میتوں اور محرومیتوں کے احساس نے انسان کو آگے نہیں بڑھایا ہے بلکہ حصول کمال

کے فطری احساس نے اسے یہ راستہ دکھایا ہے۔

انسان کی حیوانی صلاحیتیں انجام تدریج میں وہی ہیں جو آغاز میں تھیں اور تدریج کے پورے سلسلے میں کوئی نیا رشد و فہم اسے حاصل نہیں ہوا ہے لیکن انسان کی انسانی صلاحیتیں تدریج آگے بڑھ رہی ہیں اور آگے چل کر وہ اور بھی اپنے آپ کو مادی اور اقتصادی تہذیب سے چھٹکارا عقیدہ و ایمان سے منسلک ہوگا۔ وہ سطح جس پر تدریج نئے ترقی کی اور کمال تک پہنچا مادی، مفاداتی اور طبقاتی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آئیٹلوجی، الہی اور ایمانی مبارزات سے ہے اور یہی وہ فطری میکائزم ہے جس میں انسان نے ترقی کی ادنیٰوں، پاکیزہ لوگوں اور رام حق کے مجاہدوں نے کامیابی حاصل کی۔

اب رہی بات اس کامیابی کے الہی پہلو کی۔ الہی پہلو سے جو چیز سلسلہ تدریج میں ظاہر ہو کر تعامل کی منزلوں سے گزرتی ہے اور انجام تدریج میں انتہا کو پہنچتی ہے وہ "ربوبیت" اور "رحمت" الہی کا ظہور اور اس کی تجلی ہے اور یہی تعامل موجودات کا تقاضا کرتی ہے صرف عدل الہی نہیں کہ جو "صلہ" کی مقتضی ہے۔ بیدارت دیگر جس بات کی خوشخبری دی گئی ہے وہ خدا کی ربوبیت، رحیمیت اور اس کے اکریمیت کا ظہور ہے صرف بیدارت منقبت نہیں۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ استضعاف، استغلاط اور اس سے مشابہ آیتوں میں ہر آیت کا ایک خاص مفہوم ہے۔ کامیاب طبقہ کے اعتبار سے، اس راہ سیر کے اعتبار سے جسے تدریج طے کر کے کامیابی تک پہنچتی ہے۔ میکائزم یعنی تدریج کو حرکت میں لانے والے عامل کے اعتبار سے الہی پہلو یعنی مظہر اسماء الہی کے اعتبار سے ہر آیت ایک خاص مفہوم رکھتی ہے اور مفہوم یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ استغلاط کی آیت اپنے نتائج کے اعتبار سے زیادہ جامع ہے استغلاط کی آیت کے مقابل میں استضعاف کی آیت سے حاصل ہونے والی چیز جزئی بلکہ بہت معمولی ہے۔ استضعاف کی آیت دفع ظلم یا مظلوم سے اللہ کی حمایت کے جس مفہوم کو

پیش کرتی ہے وہ اختلاف کی آیت کے مفہیم کا ایک حصہ ہے۔

اب ہم آیۃ استضعاف کے بارے میں بحث کے دوسرے حصے کو چھیڑتے ہیں :
حقیقت تو یہ ہے کہ استضعاف کی آیت نے ہرگز کسی کئی اصل کو پیش نہیں کیا ہے اور یہی وجہ
ہے کہ اس نے دو تاریخ کے راہ سیر کی توضیح کی ہے اور نہ تاریخی سیکانز ہم کے بارے میں کوئی
اشارہ کیا ہے اور نہ ہی تاریخ کی کامیابی کو مستضعفوں کے حصے میں اس اعتبار سے کہ وہ مستضعف
میں دیا ہے۔ یہ اشتباہ کہ یہ آیت ایک کئی اصل کو پیش کرتی ہے اس لئے ہوا کہ یہی آیت کو
اپنی پہلی اور بعد کی مرتبت آیت سے جدا کر کے "الذین" کو "الذین استضعفوا" کے مفہم میں
مغید عموم اور سب کے شامل حال بنا دیا ہے اور پھر اس سے ایک ایسی اصل کا استنباط کیا ہے
جو آیۃ اختلاف کے حقیقی مفہم کی ضد ہے اور اب ہم ان تینوں آیتوں کو پیش کرتے ہیں :

"ان فرعون علا فی الارض وجعل اهلها شیعا یستضعفون طائفة منهم
یذبح ابنائهم ویسبیحون نسائهم انہ کان من المفسدین
و نری ان فمن علی الذین استضعفوا فی الارض ونجعلہم
ایمۃ ونجعلہم الوارثون۔ و نمکن لہم فی الارض و
من ی فرعون و ہامان و جنودہما منہم ما کانوا یحذرون"

یہ تینوں آیتیں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں اور مجموعاً ایک ہی مفہم کو پیش کرتی ہیں۔ ان
تینوں مرتبط آیتوں کا مفہم یہ ہے : فرعون نے زمین پر برتری حاصل کی اور زمین کے باسیوں
کو گروہوں میں بانٹ دیا۔ ان گروہوں میں سے ایک گروہ کو وہ کمزور رکھتا تھا، ان کے بیٹوں کو
ذبح کیا کرتا تھا اور اصراف، ان بیٹیوں کو باقی رکھتا تھا، وہ مفسدوں میں سے تھا۔ حالانکہ ہمارے

ارادے میں یہ بات تھی کہ ہم فرعون کی طرف سے کمزور بنائے جانے والے اپنی لوگوں پر احسان کریں۔ ان کو پیشوا بنائیں، انہیں وارث قرار دیں اور اس سر زمین میں ان کو تسلط عطا کریں اور فرعون (اس کے وزیر) ہامان اور ان دونوں کے لشکر کو وہ کچھ دکھادیں جس کا وہ خوف کیا کرتے تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ”وَلَمَّا كُنْ لِمَ الْأَرْضِ“ کا جملہ اور تیسری آیت کے ”وَمَرَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ“ کے جملہ دونوں دوسری آیت کے ”ان من“ کے جملہ کا عطف ہیں اور اس کے مفہوم کو مکمل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں آیتوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری آیت کا دوسرا جملہ ”وَمَرَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ“ پہلی آیت کے مفہوم سے متصل ہے اور فرعون کی سرنوشت کو جس کی جباریت پہلی آیت میں بیان ہو چکی ہے پیش کرتی ہے، پس تیسری آیت کو پہلی آیت سے جدا نہیں کیا جاسکتا اور چونکہ تیسری آیت دوسری کی عطف اور اس کو اتمام تک پہنچانے والی ہے لہذا دوسری آیت بھی پہلی آیت سے جدا نہیں ہو سکتی۔

اگر تیسری آیت نہ ہوتی یا اس میں فرعون و ہامان کی سرنوشت کا تذکرہ نہ ہوتا تو یہ ممکن تھا کہ دوسری آیت کو پہلی آیت سے جدا کر دیا جائے اور اس سے ایک کلی اصل کے طور پر استفادہ کیا جائے لیکن ان تینوں آیتوں کا ناقابل تفکیک جوڑ اسے کلی اصل بنانے میں حرج ہے۔ آیتوں کے مفہوم سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ فرعون بڑائی، تفرقہ بازی، استغناء گری اور فرزند کشی کرتا تھا۔ حالانکہ اسی وقت بہارِ ارادہ تھا کہ ہم اپنی محقر مظلوم اور محروم لوگوں پر احسان کریں اور انہیں پیشوا اور وارث قرار دیں۔ پس آیت میں ”الَّذِينَ كَانُوا يَكْفُرُونَ“ کی طرف اشارہ ہے عمومی اور سب لوگوں پر محیط نہیں علاوہ انہیں اس آیت میں ایک نکتہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ ”بِغُلَامِهِمْ“

کا جملہ "ان نن" کے جملے پر عطف ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ: ہم ان پر احسان کریں اور انہیں ایسا دلیا بنادیں یہ نہیں کہا "بأن یحکم"۔۔۔ یعنی جو احسان ہم نے ان پر کیا ہے وہ عین وہی امامت و وراثت کا دینا تھا جیسا کہ عام طور پر مفسرین کا ترجمہ رہا ہے۔ آیت کا مفاد یہ ہے کہ چار ارادہ یہ تھا کہ ہم ان مستضعفین پر دینی تعلیم و تربیت، آسمانی کتاب اور مال رسول اور توحیدی اعتقادات کے ذریعے احسان کریں اور انہیں اہل ایمان اور اہل صلاح و فلاح بنائیں اور آخر کار امام اور وارثان زمین (ان کی اپنی زمین) قرار دیں۔

پس آیت کہنا چاہتی ہے: "وَنُرِیدُ اَنْ یَّهْتَمَّ عَلَی الدِّیْنِ اسْتِغْفِرُوا لِهَؤُلَیَّهِمْ"۔۔۔

لہذا استضعفات کی آیت کا مفہوم ہر چند کہ خاص ہے لیکن عین استضعفات کی آیت کے مفہوم کے مطابق ہے عین اس آیت کے مصادر میں سے ایک مصداق کو بیان کرتی ہے قطعاً اس سے کہ "ان نن" کے جملے پر "بأن یحکم"۔۔۔ کے جملہ کا عطف اس طرح کا حکم دیتی ہے بنیادی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آیت یہ کہنا چاہتی ہے کہ بنی اسرائیل مستضعف ہونے کے سبب وراثت اور امامت تک پہنچتے تھے خواہ جناب موسیٰ پیغمبر کے عنوان سے ظہور کرتے خواہ موسیٰ کی آسمانی تعلیمات آتیں کہ نہ آتیں خواہ وہ ان تعلیمات کو مانتے کہ نہ ملتے۔

لیکن بے نظریہ نادیت تاریخ کے حامی افراد اسلام کی رو سے کسی اور مفہوم کو پیش کریں اور کہیں کہ اسلامی کلچر باعتبار روح و معانی پاکر اور مستضعف طبقے کی ثقافت سے یا پھر اس کا تعلق استضعفات کے طبقہ سے ہے اور ایک جامع کلچر ہے۔ اگر اسلامی کلچر مستضعف طبقے کا کلچر ہے تو پھر اس میں ہر حال اپنے طبقے کا رنگ ہونا چاہیے۔ اس کے مخاطب اس کی رسالت، اس کی سمت کا تعین، سبھی کچھ استضعفات کے محور پر ہونا چاہیے اور اگر اسلامی کلچر کو ظالم یا استضعفات کے طبقہ سے نسبت دی جائے جیسا کہ مخالفین اسلام کا دعویٰ ہے

تو علاوہ برائیاں کہ اس میں طبقہ کی رنگ ہوگا ایک طبقہ کے محمد پر اس کی گردش ہوگی۔ اس کا کلچر رجعت پسندانہ اور خلاف انسانیت ہوگا اور الہیت سے اس کا دور کا واسطہ بھی نہ ہوگا۔ کوئی مسلمان اس نثر پر یہ گومانے کے لئے تیار نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اس کلچر کا سراپا خود اس کے خلاف گواہی دے گا۔ اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ اسلامی ثقافت ایک جامع ثقافت ہے۔ جامع ثقافت یعنی غیر جانبدار ثقافت، بے پرواہ ثقافت، غیر ذمہ دار ثقافت، بے مقصد اور لامبانی ثقافت، اعترافی ثقافت جو یہ چاہتی ہے کہ اللہ کے کام کو اللہ اور قیصر کے کام کو قیصر کے حوالے کرے۔ ایک ایسی ثقافت جو آگ اور پانی، ظالم اور مظلوم اور استغفال اور استغفال کے شکار لوگوں کے درمیان دوستی چاہتی ہے اور سب کو ایک مرکز پر جمع کرنا چاہتی ہے وہ ثقافت جس کا نعرہ یہ ہے کہ ”ذی سبغ جلع اور نہ کباب“ اس قسم کی ثقافت ایک قدرت پرستہ ثقافت ہے جو ظالم، استضعاف گر اور استغفال پسند افراد کے حق میں مفید ثابت ہوتی ہے۔ جس طرح اگر ایک گروہ غیر جانبدار، بے توجہانہ، غیر ذمہ دار، اور عزت پسندانہ روش اختیار کرے اور غارتگر اور غارت کے شکار افراد کے درمیان واقع ہونے والی اجتماعی یا معاشرتی جھگڑوں میں حصہ نہ لے تو گویا اس نے غارتگر کا ساتھ دیا بجا اور اس کے ہاتھ مضبوط کئے ہیں اسی طرح اگر ایک ثقافت بے توجہ اور غیر جانبدار بن جائے تو ہمیں پتہ کہ ہم اس کو ظالم یا استضعاف فکر طبقہ کی ثقافت سمجھیں، پس چونکہ اسلامی ثقافت ایک بے پرواہ غیر جانبدار یا استضعاف فکر طبقہ کی حامی نہیں ہے لہذا ہمیں چاہیے کہ ہم اسے مستضعف یا مظلوم طبقہ کی ثقافت جانیں اور اس کے پیام، اس کے مخاطب اور اس کی معین راہ کو اسی طبقہ کے محمد اور حارثہ فعل میں شمار کریں۔

یہ گفتگو ایک انتہائی غلط گفتگو ہے۔ غالباً نادیت تاریخ سے بعض مسلمان روش نوروں کے لگؤ کا اصلی سبب دو باتیں ہیں جن میں سے ایک یہی سوچ ہے کہ اگر اسلامی ثقافت

کو انقلابی ثقافت کہنا چاہتے ہیں یا اگر اسلام کو کسی انقلابی ثقافت سے جوڑنا چاہتے ہیں تو مادیت تاریخ سے رشتہ جوڑے بغیر کام نہیں کر سکتا۔ باقی یہ تمام باتیں کہ ہماری قرآنی شناخت ہمیں یہ سوچ دیتی ہے یا قرآن کا رنگشن میں یہ بتائے یا اختلاف کی آیت یہ کہتی ہے سب ایک بہاد اور پہلے سے سوچی ہوئی بات کی توجیہ ہے اور اسی بنا پر یہ لوگ اسلامی سوچ سے جہت دور نکل جاتے ہیں اور اسلام کے الہی، فطری، انسانی اور پاکیزہ منطق کو گرا کر میٹر یا زری منطق تک لے آتے ہیں۔

اس قسم کے روشن فکر حضرات سوچتے ہیں کسی ثقافت کے انقلابی ہونے کی تہا راہ یہ ہے کہ اس کا تعلق محروم اور بتائی کے شکار افراد سے ہو وہ اسی طبقہ سے اٹھیں ہو، مکمل طور پر اس سے وابستہ ہو، اس کا مخاطب صرف یہی طبقہ ہو اس کے الیڈز اس کے قائل، اس کے رہنما اور اس کے تمام اجتماعی اور طبقاتی مراکز سب کے سب اسی طبقہ سے ہوں اور باقی تمام گروہ اور طبقوں سے اس کا رابطہ صرف جھگڑے، دشمنی اور جنگ کا ہو اس کے علاوہ نہیں۔

ان روشن فکر حضرات کا خیال ہے کہ انقلابی ثقافت کی راہ لازماً "پیٹ" پر ہر ختم ہوتی ہے اور تاریخ کے تمام عظیم انقلابات یہاں تک کہ انبیاء الہی کی قیادت میں برپا ہونے والے انقلابات کا تعلق بھی پیٹ ہی سے تھا۔ لہذا انہوں نے عظیم المحدثت ابوذر عظیم امت ابوذر، خدا پرست ابوذر، مخلص ابوذر، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ابوذر اور مجاہد فی سبیل اللہ ابوذر کو ایک "بندہ شکم ابوذر" بنا دیا اور کہا کہ وہ بھوک کو اچھی طرح محسوس کرتا ہے اور اسی بھوک کی خاطر اس نے تلوار اٹھائی اور لوگوں کے قتل کو روا دیکھ واجب و لازم جانا اور چونکہ وہ خود بھوک کا مزہ کچھ چکا تھا اس لئے دوسروں کی بھوک کو اچھی طرح سمجھتا تھا اور جانتا تھا کہ اس کے طبقہ سے وابستہ بھوکوں پر کیا گزر رہی ہے۔ مخلوق کی بھوک کا اسے اچھی طرح احساس تھا اور اسی لئے اس بھوک کے سبب فراہم کرنے والے گروہ کے خلاف اس کے

دل میں نفرت بیٹھ گئی اور وہ اس گروہ کے خلاف مسلسل اپنی جدوجہد میں لگا رہا اور بس اس تعان امت، موحّد، عدوت اور اسلام کے پاکباز مجاہد مومن کی شخصیت بس اسی منزل پر تمام ہوتی ہے۔

یہ روشن فکر حضرات سمجھتے ہیں کہ جس طرح مارکس نے نظریہ قائم کیا ہے: "انقلاب صرف ایک قہر آلود قیام اور جہوری تحریک ہی سے وجود میں آسکتا ہے۔" ان کی سوچ میں یہ بات نہیں آتی کہ ایک ثقافت، ایک مکتب، ایک امیڈ یا لوجی یا غیر موعود غایت کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان بلکہ درحقیقت فطرت انسانی ہو اور اس کا پیغام آفاقی اور برگیر ہو اور مقصد عدالت، مساوات، برابری، پاکیزگی، معنویت، احسان، محبت اور ظلم کے خلاف جنگ ہو تو وہ بھی ایک عظیم اور عمیق انقلاب برپا کر سکتی ہے، لیکن ایک الہی اور انسانی انقلاب کہ جس میں الہی دلولہ، معنوی مسرت، خدا کی جذبہ اور انسانی اقدار و معجزات پہلا اور تاریخی میں ہیں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ایران کا اسلامی انقلاب اس کا ایک روشن نمونہ ہے۔

روشن فکر حضرات کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ کسی ثقافت کے ٹکڑے اور با مقصد ہونے اور بغیر جانبدار اور بے تعلق نہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ محروم اور بنی کے شکار طبقہ سے تعلق رکھتی ہو، ان کا خیال ہے کہ جامع ثقافت لازمی طور پر بغیر جانبدار اور لاتعلق ہوتی ہے۔ یہ سوچنے میں ان کی فکر ان کا ساتھ نہیں دیتی کہ ایک جامع مکتب اور ایک جامع ثقافت اگر الہی جذبہ کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان یعنی انسان کی انسانی فطرت ہو تو محال ہے کہ وہ بغیر جانبدار، لاتعلق، بے مقصد اور غیر ذمہ دار ہو۔ جو چیز مقصدیت اور مسؤلیت پیدا کر لیتی ہے وہ محروم طبقہ سے نہیں، الشاد انسانی وجدان سے وابستگی ہے۔ انقلاب کے ساتھ اسلام کے رابطے میں یہ پہلا اعلیٰ اشتباہ ہے جس سے یہ حضرات دوچار ہیں۔

اس اشتباہ کے دوسرے اصل اساس کو اسلام اور اس کے راہ عمل کے تعلق میں دھندلانا یا
ان روشن نمکوں نے بڑی وضاحت سے مشاہدہ کیا ہے کہ قرآن کی تاریخی تفسیر میں انبیاء کی تحریکوں
نے مستضعفین کے مفاد میں ایک مضبوط راہ عمل متعین کی ہے۔ دوسری طرف اسے اجتماعی قیام گاہ
اور اعتقادی اور عملی قیام گاہ کے درمیان تطابق کو جو ایک مارکزمی اصل ہے یہ روشن نمک
حضرات قابل تفکیک سمجھتے تھے اور وہ اس کے علاوہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے لہذا انہوں
نے مجموعاً یہ نتیجہ حاصل کیا کہ چونکہ قرآن پیشرفت کرنے والی مقدس تحریروں کے راہ عمل کو
مستضعفوں کے حقوق ان کی آزادی اور مفاد میں جانتا ہے لہذا قرآن کی مد سے تمام مقدس اور
پیشرفت رکھنے والی تحریکیں محروم، مستضعف اور تباہ شدہ طبقے سے ابھری ہیں۔ پس باعتبار
قرآن، تاریخ، مادی اور اقتصادی ہوتی کی حامل ہے اور اقتصاد، اصل اساس ہے۔

اب تک جو کچھ بارے معروضات رہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ چونکہ قرآن اصل فطرت کا
قابل ہے لہذا انسانی زندگی پر حاکم ایک ایسی منطق چاہتا ہے کہ جسے فطری منطق کہنا چاہیے
اور اس کے مد مقابل حصول منفعت کی منطق ہے کہ جسے حیران صفت پست انسان کی منطق
کہنا چاہیے۔ پس اسلام اجتماعی قیام گاہ اور اعتقادی قیام گاہ کے تطابق کو نہیں مانتا اور
ایک غیر انسانی اصل قرار دیتا ہے یعنی اس تطابق کے مصداق وہ لوگ نہیں ہیں کہ جو تعلیم و تربیت
اور انسانیت کے درجہ برافراز ہیں اور جن کی منطق، منطق فطرت ہے بلکہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے
ابھی انسانیت تک رسائی حاصل نہیں کی ہے اور جو انسانی تعلیم و تربیت سے بے بہرہ ہیں اور جن کی
منطق منفعت جوئی کی منطق ہے۔

ان باتوں سے سب گریہ جو ہم کہتے ہیں اسلام کا عملی راستہ مستضعفین کے مفاد میں ہے
ایک طرح کے مجاہد اور سہل اندیشی سے خالی نہیں ہے۔ اسلام عدالت، مساوات اور برابری
کی سمت اپنا راستہ معین کرتا ہے ظاہر ہے یہ راہ محروموں اور مستضعفوں کے لئے مفید اور

استحصال کرنے والے فائز گروں کے لئے مضر ثابت ہوتی ہے۔

اسلام وہاں بھی جہاں کسی طبقہ کے حقوق و منافع کا تحفظ چاہتی ہے اس کا اصلی ہدف ایک انسانی اصل کا قیام اور اس کی غبنی کو نظر کرنا ہوتا ہے یہ وہ منزل ہے کہ جہاں ایک بار پھر اس "اصل فطرت" کی غیر معمولی منزلت کا اعلازہ ہوتا ہے جسے قرآن واضح طور پر بیان کرتا ہے اور جسے اسلامی ثقافت اور اسلامی تعلیمات میں "ام المکارم" کے عنوان سے پہچانا جانا چاہیے فطرت کے بارے میں بہت کچھ کہا جاتا ہے لیکن اس کی گہرائی اور اس کے جہات کی وسیع گیرائی کی طرف بہت کم ہی توجہ کسی نے کی ہے۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو فطرت کے بارے میں بہت دم مارتے ہیں لیکن اس کے وسیع جہات پر توجہ نہ ہونے کے سبب آخر کار جو نظریات افندہ کرتے ہیں وہ اس اصل کی ضد پر ہوتے ہیں۔

اسی طرح کا اشتباہ بلکہ اس سے بھی زیادہ وحشتناک اشتباہ خود مذاہب کے منابع کے بارے میں ردِ غا ہوا ہے۔ اب تک ہم نے جو گفتگو کی وہ مذہب (البتہ مذہب اسلام) کے نقطہ نظر سے تاریخی واقعات کی ہوتی اور اس کے مرکزِ طلوع کے بارے میں تھی۔ اب ہم تاریخی کے ایک اجتماعی واقعہ کے عنوان سے خود مذہب پر گفتگو کریں گے جو آغازِ تاریخ سے اب تک موجود رہی ہے۔ پہلے اس اجتماعی واقعہ کی متعین راہ اور اس کا مرکزِ طلوع واضح ہونا چاہیے ہم مکرر محسوس کر چکے ہیں کہ ماکسزمی تاریخی سٹریٹارم اس اصل کو پیش کرتی ہے کہ جس کے مطابق وہ سرِ ثقافتی حقیقت کے مرکزِ طلوع اور اس کی متعین راہ کے درمیان اصلِ ثقافت کی قائل ہوتی ہے۔

درحقیقت عرفا اور حکماء الہی، نظام ہستی کے حالات و واقعات میں جس اصل کے قائل ہیں وہ اصل "انجام و آغاز کی سمت بازگشت ہے" سے عبارت ہے:

”الہدایات صی الرجوع الی البدایات“ جیسا کہ مولانا روم فرماتے ہیں:

جز نہارا روہیا سوی گل است بلبل نرا عشق باروی گل است
 انجہ از دہیا بہ دیا می رود از ہانجا کا مد آنجہ می رود
 از سر کہ سیلہائی تیسرہ رو دزدن ما جانِ عشقِ آمیز رو

مارکزم بھی فکری، ذوقی اور فلسفی امور میں اسی طرح کی گفتگو کرتا ہے۔ اور اجتماعی ثقافتی و ثقافت پر بھی اس کی نظر کچھ یوں ہی ہے۔ یہ مکتب اس بات کا مدعی ہے کہ ہر فکر کی سمت اس طرف ہوتی ہے جہاں سے وہ اٹھتی ہے۔ انہیات ہی المرجح الی البدایات، غیر جانبدار، با مقصد یا بے مقصد ایسی کوئی سوچ، کوئی فکر، کوئی مذہب اور کوئی ثقافت نہیں کہ جو ایک ایسے اجتماعی موقف کے سنوارنے کی خواہشمند ہو جس سے اس کا کوئی رشتہ اور تعلق نہ ہو۔ اس مکتب کی رو سے ہر طبقہ اپنے سے متعلق ایک خاص فکری اور ذوقی تہذیب کا حامل ہے۔ اس اعتبار سے طبقاتی اور تجربہ شدہ معاشروں میں حیات اقتصادی کی رو سے دو طرح کی زمینیں، دو فلسفی طرزِ فکر، دو اخلاقی سسٹمز، دو طریقے کے آرٹ، دو نوعیت کے شعر و ادب اور ہستی کے بارے میں دو طرح کا ذوق و احساس و نظر اور از روئے امکان علم کی دو صورتیں پائی جاتی ہیں۔ اور جب اصل بنیاد اور روابط مالکیت کی دو صورتیں ہو جاتی ہیں تو باقی تمام چیزیں بھی شکلوں اور دوسٹمز میں بٹ جاتی ہیں۔

مارکس ذاتی طور پر مذہب اور حکومت سے متعلق ان دو سسٹمز کے لئے دو اشتراکِ قابل ہے۔ مارکس کی رو سے یہ دونوں چیزیں غلامِ طبقہ کی خاص ایجاد اور اس طبقے کی منفعت جوئی کا ایک خاص ذریعہ ہیں۔ استحصالی کا شکار طبقہ اپنے اجتماعی حالات کی بنیاد پر مذہب کو جنم دیتا ہے اور نہ حکومت کو۔ مذہب اور حکومت دونوں مخالف طبقے سے اس کے سر محفوظ ہوتے ہیں۔ پس نہ مذہب میں وہ سسٹمز ہیں اور نہ حکومت میں۔

بعض مسلمان روشن فکروں کا کہنا ہے کہ مارکس کے نظریے کے برخلاف مذہب پر بھی دوسٹمز

کی حکمرانی ہے۔

جس طرح طبقاتی معاشروں میں اخلاق، سنہرا ادبیات اور تمام ثقافتی امور دوسٹمز پر مشتمل ہیں۔ اور ہر سٹم اپنے سے متعلق ایک خاص مرکز وجود اور ایک خاص متعین راہ رکھتا ہے اور ان میں سے ایک کا تعلق حاکم اور دوسرے کا محکوم طبقہ سے ہے اسی طرح مذہب بھی دوسٹمز پر منحصر ہے اور ہمیشہ ہر معاشرے میں دو مذہب کا وجود رہا ہے: ایک حاکم طبقہ کا مذہب اور دوسرے محکوم طبقہ کا۔

مذہب حاکم - مذہب شرکت اور مذہب محکوم مذہب توحید ہے۔ مذہب حاکم بے جا اشتیاق کا مذہب اور مذہب محکوم مساوات اور برابری کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم موجود صورتحال کی توجیہ اور مذہب محکوم انقلاب اور موجود صورتحال کی مذمت کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم جود، سکون، سکوت - اور مذہب محکوم قیام، حرکت اور فریاد کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم معاشرے کے حق میں انیم اور مذہب محکوم معاشرے کی انرجی ہے۔ پس مارکس کا اینٹلنڈ یہ کہ مذہب کی متعین راہ حاکم طبقہ کے مفاد اور محکوم طبقہ کے خلاف ہے اور مذہب معاشرے کی انیم ہے اس مذہب پر صادق آتا ہے کہ جو حاکم طبقہ سے امیجرتی ہے اور صرف وہی مذہب تھا کہ جس کا عللا وجود تھا۔ اور جس کی سب پر حکمرانی تھی وگرنہ محکوم طبقہ کے مذہب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ انبیاء الہی کے مذہب نے حاکم نظاموں کو گریز اپنے اوپر چھپانے کی اجازت نہیں دی۔

ان روشن فکروں نے اس طرح حاکم طبقہ کے غائبے میں مذہب کی کارروائی سے متعلق مارکس کے نظریہ کو رد کر کے یہ سمجھ لیا کہ انہوں نے مارکسزم کی تردید کی ہے۔ انہوں نے نہیں سمجھا کہ خود ان کی گفتگو اگرچہ مارکس، انگلس، ماؤ اور مارکسزم کے تمام قائدین کے نظریہ کے خلاف ہے لیکن مذہب کے بارے میں عیناً ایک مارکسزمی اور میٹریالیستی توجیہ ہے کہ جو انتہائی خطرناک ہے اور ہرگز اس پر ان کی توجہ نہیں گئی ہے انہوں نے بہر حال محکوم مذہب کے لئے طبقاتی تضمر

کو فرمن کر کے مرکز طوع اور ڈائرکشن کے اصل تطابق کی تصدیق کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے مابیت مذہب اور شرافت سے وجود پذیر ہونے والی حقیقت کی اصل مادی اور ایک ثقافتی تخلیق کے مرکز طوع اور اس کے ڈائرکشن کے درمیان اصل ضرورت تطابق کو ناگہان طور پر تسلیم کیا ہے اور مارکس اور مارکسزولہ کے نظریے کے خلاف اس مذہب کی بھی تائید کی ہے جس کے مرکز طوع اور ڈائرکشن میں محروم اور تباہ شدہ طبقہ آتا ہے۔ انہوں نے محکوم مذہب کیلئے ڈائرکشن کے اعتبار سے حقیقتاً ایک دلچسپ توجیہ کی ہے لیکن ڈائرکشن کی مابیت کے اعتبار سے کہ جو ہر حال مادی اور طبقاتی ہے کچھ نہیں کہا ہے۔

اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ کیا ہے؟ یہ ہے کہ صرف حکمران طبقہ سے تعلق رکھنے والا مذہب شرک اور مذہب حاکم ہی وہ عینی تاریخی مذہب ہے کہ جو زندگی پر اپنا اثر قائم کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے پس پشت جبر تاریخ کا ہاتھ ہے۔ ان کے اختیار میں اقتصادی اور سیاسی طاقت رہی ہے اور اسی لئے ان کا مذہب بھی جو ان کے مفادات کا آئینہ دار تھا چھپا رہا تھا۔ لیکن مذہب توحید ایک بیرونی اور عینی وجود کی صورت میں معاشرے میں اتر سکا۔ اس نے معاشرے میں کوئی تاریخی کردار ادا نہیں کیا ہے اور نہ وہ کر سکتا تھا کیونکہ بالائی تعمیر بنیاد پر سبقت نہیں لے سکتی۔

اس اعتبار سے توحیدی انبیاء کی تحریکیں تاریخ کی محکوم اور شکست خوردہ تحریکیں ہیں اور اس کے علاوہ ہو بھی نہیں سکتی تھیں۔ توحیدی مذہب کے انبیاء نے برابری کے مذہب کو پیش کیا ہے لیکن اس کے بعد زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ شرک کے مذہب نے انبیاء کی تعلیمات کے پس پردہ نقاب توحید تلے اپنی زندگی کو جاری رکھا اور ان تعلیمات کی تحریف کے بعد اسی کو اپنا تغذیہ بنا کر پہلے سے زیادہ طاقتور ہوا اور محروم طبقہ کی آزار رسانی میں مزید توتل حال کی۔ درحقیقت سچے پیوں نے اپنی تمام تر کوششوں کے بعد لوگوں کے لئے کچھ مرد سامان

کا انتظام کیا لیکن وہی چیزوں لوگوں کے لئے بلا کے جان بن گئی اور مخالف طبقے نے اپنے آپ کو کار
نار محروم اور بے کس و برباد لوگوں کے گلے کی رسی کو اور تنگ کر دیا۔ انبیاء اپنی تعلیمات کے
ذریعے جس چیز کو پائیدار بنائے گا چاہتے تھے وہ نہ پہنچ سکی اور جتنا کچھ ہوا اس کے لئے
بھی مخالفت علقہ راضی نہیں تھا۔ یہ تعبیر فقہاء : ما قصد لم تقع و ما وقع لم یقصد۔

یہ جو مادہ پرست اور مذہب دشمن عناصر کہتے ہیں : دین معاشرے کے لئے ایک ایفون ہے
ایک نشہ ہے، تو تھن اور رکاوٹ کا حامل ہے، ان ظالم اور بے جا امتیازات کی توجیہ کرنے والا
ہے۔ جہل کا محافظ ہے اور جمہور پر جادو ہے بالکل درست ہے لیکن اس مذہب کے لئے
کہ جو مسئلہ، مشرک اور بے جا امتیازات کی حامل ہے لیکن جموٹ ہے اس مذہب کے لئے کچھ
توحید اور ان محکوم و مستضعف لوگوں کا مذہب ہے جنہیں ہمیشہ زندگی اور تاریخ کے مصنفات
سے نکال دیا گیا ہے۔

وہ تہا کردار جسے محکوم مذہب نے ادا کیا ہے اعتراض اور عمل تنقید ہے اور یہ بات
ایسی ہی ہے جیسے کوئی پارٹی قانون ساز ادارے میں اکثریت کے کامیاب ہو اور حکومت کو
اپنے ارکان سے تشکیل دے اور اپنے پروگرام اور اپنے فیصلوں کو رد و بعل لائے اور دوسرا
گروہ ہر چند زیادہ قابل اور زیادہ ترقی یافتہ ہو مگر سبھاقلیت میں پڑا رہے تو اس سے بجز اس
اور کچھ نہ ہو گا کہ وہ اکثریت کے کاموں پر تنقید اور اعتراض کرتا رہے۔

اکثریت کی حامل پارٹی ان تنقیدوں پر کان نہیں دھرتی اور معاشرے کو جس پہنچ پر لانا چاہتی
ہے لاتی ہے اور کبھی کبھی اقلیت کے اعتراضات اور انتقادات سے اپنے کام کو استقامت
بخشنے کے لئے استفادہ کرتی ہے۔ اگر ان انتقادات کا وجود نہ ہوتا تو ممکن تھا وہ خود لوگوں
کے دباؤ کے زیر اثر ایک دن ختم ہو جاتی لیکن اقلیت کی تنقید میں اسے متنبہ کرتی رہتی ہیں اور
وہ اپنے آپ کو سنبھالتی رہتی ہے اور اسی کے ذریعے اس کی پوزیشن مستحکم تر ہوتی چلی

جاتی ہے

گذشتہ بیان کسی اعتبار سے درست نہیں۔ مذہبِ شرک کی مابیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور مذہبِ توحید کی مابیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ ہی اس کردار کے اعتبار سے جسے تاریخ نے ان دونوں مذاہب کے بارے میں پیش کیا ہے۔ بلاشبہ مذہب کا وجود دنیا میں ہمیشہ رہا ہے، وہ مذہبِ توحید ہو کہ مذہبِ شرک یا پھر دونوں اس بات میں معاشرتی علوم کے ماہرین کی رائے مختلف ہے کہ کیا مذہبِ شرک کو مذہبِ توحید پر تقدم حاصل ہے یا اس کے برعکس مذہبِ توحید مذہبِ شرک پر تقدم ہے۔ بیشتر افراد کی رائے یہ ہے کہ پہلے مذہبِ شرک وجود میں آیا اور پھر اس نے تدریجاً ترقی کی اور توحید تک پہنچا اور بعض اس کے برعکس کہتے ہیں۔

دینی روایات بلکہ بعض دینی اصول دوسرے نظریہ کی تائید کرتے ہیں۔ کیا واقعاً مذہبِ شرک ایسے جاہلیات اور ظلم کی توجیہ کے لئے تاریخ کے ظالم اور سنگم افراد کے ذریعے ایجاد ہوا ہے یا اس کا کوئی اور سبب ہے؟ محققین نے اس کے لئے کسی دوسرے سبب کا تذکرہ کیا ہے اور یہ بات اتنی آسانی سے قابل قبول نہیں کہ شرک، اجتماعی بے جا امتیازات کی پیداوار ہے، اور مذہبِ توحید کی یہ تکمیل ہو کر بے جا امتیازات کے مخالفین اور یگانگت و بھائی چارگی کے موافقین سے متعلق محدود طبقہ کے مطالبات کے لئے ایک توجیہ ہے اس سے زیادہ غیر محالاد ہے علاوہ ازیں یہ بات مباحثی اسلام سے بھی کسی طرح سازگار نہیں۔

گذشتہ بیان، اللہ کے کچھ پیغمبروں کو "ناکام بچوں" کی صورت میں پیش کرتا ہے، ناکام اس اعتبار سے کہ انہوں نے باطل سے شکست کھائی اور تاریخ کے پلڑے سے سلسلے میں منسوب رہے، ان کا مذہب معاشرے میں نافذ نہ ہو سکا اور نہ ہی حاکم اور باطل مذہب پر کوئی قابلِ قیاس اثر قائم کر سکا۔ مذہبِ حاکم پر تنقید و اعتراض کے علاوہ اس لئے اور کوئی کردار ادا نہیں کیا اور

”سچے“ اس لئے کہ مادہ پرستوں کے دعوے کے برخلاف ان کا تعلق لٹیرے اور استصال پسند طبقے سے نہیں تھا اور یہ لوگ ہندوؤں اور کادلوں کے حامل نہیں تھے ان کی متین راہ اس طبقے کے حق میں نہیں تھی بلکہ برعکس مستضعف اور استصال کا شکار طبقہ ان کا شیلہ بنی تھا۔ یہ لوگ ان کے درو سے واقف تھے اور انہی میں سے اٹھے تھے اور انہی کے مفاد اور انہی کے کھوسے ہوئے حقوق کو واپس دلانے کے لئے کوشاں تھے۔

انبیاء الہی اپنی رسالت اور روح دعوت کے اعتبار سے سچے ہیں اور ناکامی کا پہلو انہیں ان کی سچائی سے شہا نہیں ملتا کیونکہ وہ خود اپنی ناکامی کے فہم دار نہیں ہیں، اخلاقی مالکیت پر مبنی ”جبر تاریخ“ کا ہاتھ حریف کو تھا سے ہوئے ہے۔ اخلاقی مالکیت کے وجود نے جبر اور قہر معاشرے کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ نصف حصہ استصال پسندوں کا تھا اور نصف استصال کے شکار لوگوں کا۔ استصال پسندوں کا وہ نصف حصہ کہ جن کے ہاتھ میں مادی پیداوار تھی قہر معنوی پیداوار کے مالک بھی تھے اور پھر اس جبر تاریخ سے کون بچ رہا کرتا ہے کہ جو قضا و قدر سے عبارت ہے اور یہ وہ قضا و قدر ہے جس کا فعل مادی تعبیر کے اعتبار سے انسانوں میں نہیں زمین میں ہے اور مجرد نہیں مادی ہے گویا یہ وہی مالکیت ہے جسے معاشرے کی اقتصادیات اساس کا نام دیا جاتا ہے اور جس کی کافی پیداواری آلات ہیں۔ پس انبیاء الہی اپنی ناکامی کے فہم دار نہیں ہیں لیکن گذشتہ بیان کے اس ضمن میں جہاں انبیاء اپنی ناکامی کے بارے میں بری الذمہ ہیں سہی کا وہ حقیقی نظام جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک نظام ”خیر“ اور نظام ”حق“ ہے اور خیر شر پر غلبہ پاتا ہے غلامانہ ہوتا ہے توحید کے پرستار جو نظام سہی کو اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہتے ہیں کہ نظام سہی نظام حق ہے نظام خیر ہے، امیں پکائی برکپائی کے شرابال مادہ سہی، ایک عربی، عارضی فضیلی اور نابائزار وجود کی حامل ہے۔ انسان کا نظام سہی یا نظام اجتماع کا محور و مدار ”حق“ ہے

”اما الشرب بد فیذہب جفاعة واما ما

ينفَع النَّاسَ فِيمَكِّثَ فِي الْأَرْضِ ۝
 اور کہا جاتا ہے کہ حق و باطل کی جنگ میں حق کو کامیابی نصیب ہوتی ہے :
 "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَ الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۝"
 اور یہ بھی کہ اللہ کی تائید سچے نبیوں کے ساتھ ہوتی ہے ۔
 "أَنَّا لَنُنصِرُ الْمُرْسَلِينَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِيُعْطُوا الْأَمْثَالَ ۝"
 "وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ ۝"

لیکن گذشتہ بیان سے اس اصول کی تردید ہوتی ہے ۔ گذشتہ بیان کے اعتبار سے ہر چند کہ تاریخ کے تمام انبیاء، تمام رسول اور تمام مصلحین سچے اور برحق تھے لیکن ان پیغمبروں کے خدا پر الزام عائد ہوتا ہے ۔

سچ تو یہ ہے کہ مسند بڑا ٹیڑھا ہے ، ایک طرف تو قرآن عالم کے کلی امور میں مثبت افکار و فکر پیش کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ "حق" کو انسان کی اجتماعی زندگی کا محور گردانتے اور پھر حکمت الہی میں اپنے مخصوص اصول کی بنیاد پر اس بات کا مدعی ہے کہ ہمیشہ شر اور باطل پر خیر اور حق کا غلبہ ہوتا ہے اور شر اور باطل کا وجود عرضی ، غیر اسیل اور

۱ : سورہ رعد ، آیت ۱۷

۲ : سورہ انبیاء ، آیت ۱۸

۳ : سورہ غافر ، آیت ۵۱

۴ : سورہ صافات ، آیت ۱۷۲

ظہیل ہوا کرتا ہے۔

دوسری طرف گذشتہ اور حال کی تاریخ کا مطالعہ اور مشاہدہ موجودہ نظام کے بارے میں ایک طرح کی بدبینی پیدا کرتا ہے اور اس تصور کو ابھارتا ہے کہ لوگوں کا یہ کہنا بے جا نہیں کہ پوری تاریخ دردناک حادثات، مظالم، حق کشی اور استعصال کا مرتع ہے۔

اب فیصلہ کیا ہو گیا ہم نظام ہستی اور انسان کے اجتماعی نظام کو سمجھنے میں غلطی کر رہے ہیں؟ قرآن فہمی میں ہمیں اشتباہ ہو رہا ہے اور ہم سوچ رہے ہیں کہ ہستی اور تدبیر کے بارے میں قرآن کا نظریہ خوش نہایت ہے؟ یا پھر کسی میں کوئی اشتباہ نہیں ہو رہا ہے اور یہ تناقص حقیقت اور قرآن کے درمیان پایا جا رہا ہے اور اس کا کوئی حل نہیں۔

ہم اس شبہ کو نظام ہستی کی مدد سے اپنی "عدل الہی" کی کتاب میں خد کے لطف و کرم سے حل کر چکے ہیں اور اپنی اس گفتگو کو کہ جو تاریخ کے واقعات اور انسان کی اجتماعی زندگی سے متعلق ہے اس کے کسی بحث میں "نزد حق و باطل" کے عنوان سے پیش کریں گے اور عنایت الہی سے اس شبہ کو دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہمیں خوشی ہوگی اگر مہربان نظر اس مسئلہ میں اپنے مسئلہ نظریات پیش کرنے کی زحمت فرمائیں۔

معیار اور پیمانے

ہویتِ تاریخی کے بارے میں کسی مکتب کے نقطہ نگاہ کو جانچنے کے لئے کچھ معیار اور پیمانوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور ان پیمانوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح اس بات کا علم ہو سکتا ہے کہ وہ مکتب تاریخی انقلابات اور تاریخی واقعات کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ اس سلسلے میں جو معیار اور جو پیمانے ہماری نظر تک پہنچے ہیں انہیں ہم یہاں پیش کرنا چاہیں گے، البتہ ممکن ہے اس کے علاوہ اور پیمانے بھی ہوں جو ہماری نظر سے پوشیدہ رہ گئے ہوں۔

اس سے پہلے کہ ہم ان معیاروں کو پیش کریں اور ان کے ذریعے اسلام کا نظریہ حاصل کرنا چاہیں، اس بات کا تذکرہ ضروری ہے کہ ہماری رُو سے قرآن میں بعض اصولوں کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ جو واضح طور پر مادی بنیاد کی نسبت معاشرے کی معنوی بنیاد کی بالادستی کو ظاہر کرتا ہے۔ قرآن واضح طور پر ایک اصل کی صورت میں کہتا ہے: ”اِنَّ اللہَ کَالِیٰحْیٰتِیْنَ مَا یَعْمُوْمُ حَتّٰی یَغْیَیْرَ مَا بَا فَنَسِیْہُمْ“ اے خدا کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے ارادے سے اس پر کونہ بدل دے جس کا تعلق اس کے رفتار و کردار سے ہے۔ بعبارتِ دیگر لوگوں کی تقدیر اس وقت تک نہیں بدلتی جب تک کہ وہ خود اپنی ان باتوں کو نہ بدل دیں جو ان کے نفوس

۱۸۳: سورۃ رعد - آیت ۱۸

اور احساسات سے متعلق ہیں۔ یہ آیت تاریخ کے معاشی یا اقتصادی جبر کی صریح نفی کرتی ہے۔
 بہر حال ہم نے جن جانوروں کی تشخیص کی ہے اس سے پیش کر کے اسلام کو ان جانوروں سے پرکھنے کی کوٹھی کرتے ہیں

دعوت سے متعلق حکمت عملی

ہر وہ مکتب اور ہر وہ عقیدہ جو معاشرے کے لئے کسی پیام کا حامل ہے اور لوگوں کو
 اپنی طرف بلاتا ہے لازمی طور پر ایسی روشیں اور ایسے معیڈے استفادہ کرتا ہے کہ جو
 ایک طرف تو اپنے اصلی اغراض و مقاصد سے متصل ہوتا ہے اور دوسری طرف اس نقطہ نظر
 سے ہوتا ہے جسے وہ تاریخی انقلابات کی ماہیت کے بارے میں رکھتا ہے۔
 کسی مکتب کی دعوت کا مطلب لوگوں کو اس مکتب کے بارے میں معلومات فراہم کرنا
 اور ان مخصوص لیوروں پر دباؤ ڈالنا ہے جس سے لوگوں میں حرکت پیدا ہو۔

مثلاً ”گت کانٹ“ کا مکتب انسانیت کہ جسے وہ ایک طرح کا ”علمی مذہب“ سمجھتا
 ہے اور انسان کے جوہر محال کو اس کی ذہنیت پر موقوف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان نے
 اپنی ذہنیت میں دیو مالائی اور فلسفی صورتوں پر مبنی دو مرحلوں کو طے کر کے علمی مرحلہ تک
 رسائی حاصل کی ہے اب جو معلومات وہ لوگوں کے لئے فراہم کرنا چاہتا ہے اس کی نوعیت
 گویا علمی ہے اور لوگوں کو حرکت میں لانے کے لئے جن لیوروں سے کام لیا جاتا ہے
 وہ بھی علمی ہی ہیں۔

یہ مادہ کسزم، کہ جو محنت کش طبقہ کی انقلابی تصویر ہے، ایسی باتوں کو محنت کش
 طبقے کی آگاہی میں لاتا ہے جو طبقاتی تضادات کے بارے میں ہوتی ہے اور جس لیور پر وہ
 دباؤ ڈالتا ہے وہ لیور ریشوں، منحرو میتوں اور حق تلفیوں کا ہوتا ہے۔

معاشرے اور تاریخ کے بارے میں مختلف نظریات، مختلف لیوروں اور مختلف نوعیت

کی اطلاعات کو فراہم کرتی ہے۔ تدریج، مکمل تاریخ اور انسان کے بارے میں جس مکتب فکر کا جو نظریہ ہوگا اس کی دعوت بھی اسی انداز کی ہوگی۔ دعوت کی شہادت، تاثیر، دباؤ کے ذریعے دعوت اور دباؤ کا اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونا یہ وہ باتیں ہیں جن میں ہر مکتب فکر کا اپنا ایک نظریہ ہے۔ بعض مکاتب جن میں کم مسیحیت کو بطور مثال لاتے ہیں انہوں نے رابطہ میں جس چیز کو اخلاقی سمجھتے ہیں وہ صرف دعوتوں کی پراسن نوعیت ہے۔ یہ لوگ زور اور دباؤ کو ہر صورت ہر حالت اور ہر شرط میں غیر اخلاقی گردانتے ہیں۔ لہذا اس مذہب میں دستور مقدس یہ ہے کہ اگر کوئی تہذیب و اپنے گال پر تعظیم رسید کرے تو تم بایاں گال بھی اس کے آگے کر دو اور اگر کوئی تمہارا جبر تم سے چھین لے تو تم اپنی ٹوپی بھی اس کے حوالے کر دو۔ اس کے مقابلے پر "نیشے" کی طرح بعض مکاتب جس واحد چیز کو اخلاق سمجھتے ہیں وہ زور اور طاقت ہے اس لئے کہ انسان کا کمال اس کی طاقت میں ہے۔ ایک طاقتور شخص مقتدر ترین شخص کے برابر ہے "نیشے" کی نظر میں عیسائیت کا اخلاق بردگی، ضعف، ذلت اور انسانی جود کا بنیادی عامل ہے۔

بعض دیگر انداز فکر کے لوگ اخلاق کو زور اور طاقت سے وابستہ مانتے ہیں۔ لیکن ہندو ان کی نظر میں اخلاق نہیں ہوتا۔ مادہ کسرم کے نقطہ نظر سے وہ زور جو استعمال کرنا استعمال شدہ کے خلاف استعمال کرتا ہے غیر اخلاقی ہے چونکہ اس کا عمل موجودہ حالات کو اپنی جگہ برقرار رکھتا ہے اور عامل توقف ہے لیکن وہ زور جسے استعمال شدہ کام میں لاتا ہے اخلاق ہے کیونکہ وہ اس کے ذریعے معاشرے میں تبدیلی لاکر اسے لمبندی تک پہنچانا چاہتا ہے۔ پس باعتبار مسیحیت مخالفت گروہ سے مکتب کا تعلق صرف رابطہ کی حد تک ہے جس کے لئے نرمی اور ملاہمت کی سبیل درکار ہے اور صرف دعوت کا یہی طریقہ اور رابطہ کا یہی انداز اخلاقی ہے۔ "نیشے" کے مطابق اخلاقی رابطہ صرف وہ رابطہ ہے کہ جو ایک طاقتور، ضعیف کے ساتھ رکھتا ہے اور طاقت سے زیادہ اخلاقی کوئی چیز نہیں۔

اور کمزور ہونا سب سے بڑا غیر اخلاقی امر ہے۔ سب سے بڑا جرم اور سب سے بڑا گناہ کمزوری ہے۔ مارکسزم کی رو سے دو مخالف گروہوں کا ایک دوسرے سے رابطہ سوائے زور اور طاقت کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ طاقت کے اس رابطہ میں استحصال اگر طبقہ کی طاقت تکالی عمل میں رکاوٹ بننے کے اعتبار سے غیر اخلاقی اور استحصال شدہ طبقے کی طاقت اخلاقی ہے اسلام کے نقطہ نظر سے اوپر کے تمام نظریات مذموم ہیں۔ اخلاق کو صرف یہی توانائی دعوت کی نرمی، صلح و صفاء، مصیبت اور محبت میں کمی نہیں جانتی بعض اوقات زور اور طاقت بھی اخلاق بن جاتے ہیں، لہذا اسلام زور اور ظلم کے خلاف جنگ کو مقدس اور مسولیت میں شمار کرتا ہے اور جہاد کو جو انہوں کی جنگ ہے خاص حالات اور خاص موقع پر تجویز کرتا ہے صاف ظاہر ہے کہ نیٹشے کا نظریہ ایک مہل، یہود، غیر انسانی اور غیر تکالی نظریہ ہے۔

مارکسزم کا نظریہ اسی میکانزم پر مبنی ہے جس میکانزم کو وہ مکمل تاریخ کے بارے میں کمزوری سمجھتا تھا۔ اسلام کی رو سے طاقتور یا مکمل دشمن گروہ سے ٹکراؤ پر مبنی رابطہ مارکسزم کے نظریہ کے برخلاف پہلا نہیں دوسرا رابطہ ہے۔ پہلا رابطہ حکمت اور موقع حسنہ کا رابطہ ہے "ادع الی سبیل ربک بالحکۃ والموعظۃ الحسنۃ" مکمل دشمن گروہ کے ساتھ طاقت کا استعمال کا رابطہ اس دم اخلاقی ہے جب فکری اقتناع (حکمت = برہان) اور روحی اقتناع (ذکر - موعظہ) کے مرحلے طے ہو گئے ہوں اور کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو۔

یہی وجہ ہے کہ جو انبیاء جنگوں سے گزرے ہیں انہوں نے اپنی دعوت کے پہلے مرحلہ کو حکمت، موعظہ حسنہ اور کہیں کجبار، کلامی مجاہد سے گزرا ہے اور جب اس راہ سے کسی نتیجہ پر نہیں پہنچا اور کوئی حتمی نتیجہ سامنے نہیں آیا تو پھر انہوں نے جنگ، جہاد اور زور و طاقت کے استعمال کو اخلاقی بنا دیا۔ بنیادی طور پر چونکہ اسلام مادی نہیں بلکہ معنوی بنیادوں پر سوچتا ہے۔ اس لئے وہ برہان، استدلال، موعظہ اور نصیحت کے لئے ایک عجیب طاقت کا قائل ہے

اور جس طرح (بہ تعبیر مارکس) اسلام ایک طاقتور چیز ہے، اسی طرح تنقید بھی اپنی جگہ ایک طاقت ہے۔ البتہ اسلام کی طاقت کو ہر مرحلہ میں استعمال نہیں کیا جاسکتا اور یہ بات کہ اسلام تکامل سے دشمنی کرنے والے گروہ کے ساتھ جنگ کو دوسرا رابطہ سمجھتا ہے پہلا نہیں، اور برہنہ، موغظ اور جدالِ حسن کو ایک طاقت گردانتا ہے اسلام کی وہ خاص معنوی نگاہ ہے جو وہ انسان کے بارے میں رکھتا ہے اور جس میں معاشرہ اور تاریخ دونوں باطلج شامل ہیں۔ پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی مکتب کا اپنے مخالفت محاذ سے رابطہ معنوی دعوت کی بنیاد پر ہو یا معنوی جنگ کی بنیاد پر یا پہلے دعوت اور اس کے بعد جنگ ہو منطق اور بیانی طاقت کی تاثیر کے بارے میں اس مکتب کی سوچ کو ظاہر کرتا ہے اور تاریخی واقعات کے بارے میں اس کے نظریات سے پردہ اٹھاتا ہے۔

اب ہم بحث کے دوسرے حصے میں آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اسلامی علوم کی نوعیت کیا ہے اور وہ کونسا پریم ہے جس پر باؤ ڈال کر اسلام اپنی دعوتوں کو پیش کرتا ہے۔ اسلامی علوم کی نوعیت پہلے درجہ میں سبب و معاد کی سوچ پیدا کر لے ہے اور یہ وہ نتیجہ ہے جس سے قرآن بھی کام لیتا ہے اور انبیاء و ما سبق بھی، انبیاء اس امر میں انسان کو ہوشیار کرنا چاہتے تھے کہ اس کی آمد کہاں سے ہوئی ہے، وہ کہاں تھا اور کہاں سے آیا ہے اور پھر اس کی بازگشت کہاں ہونے والی ہے، یہ دنیا کہاں سے نمودار ہوئی ہے اور کس ہر صد کو طے کر رہی ہے اور اسے کہاں جانا ہے۔ سب سے پہلے انبیاء نے جو ذمہ داری رکھی وہ تمام مخلوقات اور کل ہستی کے مقابل تھی اور معاشرتی ذمہ داری اسی کا ایک جزو یا حصہ ہے اور کم پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ ان تمام کی سورتوں میں جو جنابِ رسالت کی بعثت کے ابتدائی ۱۳ سالوں میں نازل ہوئیں کم ہی ایسی گفتگو ہوئی ہے جو سبب و معاد کے تذکرہ سے خالی ہو جائے (اس کا حوالہ صفحہ ۱۸۸ پر ملاحظہ ہو)

جناب رسالتؐ نے اپنی وصحت کا آغاز ”قولوا لا اله الا الله تفلحوا“ سے کیا جو ایک اعتقادی انقلاب اور ایک فکری تبہیر تھی۔ یہ ٹھیک ہے کہ توحید وسیع چہت کی حامل ہے اور اگر تمام اسلامی تعلیمات کی تحلیل عمل میں آئے تو وہ توحید پر پڑے گی، اور اگر توحید کی ترکیب کی جائے تو اسلامی تعلیمات پر ملتہی ہوگی لیکن یہیں معلوم ہے کہ آغاز کار میں اس جملے کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہ تھا کہ شرک، یزاعقتہ اور شرک کبیر جہاد کا پھرہ اور فکری اور عملی طور پر توحید سے متمسک رہا جائے ان دنوں توحید کا اتنا وسیع مفہوم نہیں تھا کہ لوگ اس کی طرف ہوتے۔

اس مضبوط اور محکم آگاہی نے جو انسانی فطرت کی گہرائی میں اتر کر ان میں عقیدہ سے متعلق ایک طرح کی غیرت اور بھنگی پیدا کرتی ہے۔ انسانی فطرت کی گہرائی میں اترنے والی اس مضبوط و محکم آگاہی نے انہیں عقیدہ میں اتنا پختہ اور با غیرت بنا دیا کہ اب وہ اس راستے میں

حوالہ! صفحہ ۱۷۷: معاصر کے بعض روشن فکر مسلمانوں نے قرآن کی اکثر سورتوں پر لکھی ہوئی اپنی تفسیروں میں سرے سے اس بات کا انکار کر دیا ہے کہ قرآن نے معاد کے بارے میں کہیں ایک آیت بھی نازل کی ہو۔ جہاں کہیں بھی قرآن میں ”دینا“ کا نام آیا ہے اس سے مراد ”زندگی کا بہت ترین نظام“ یعنی بے جا امتیازات اور استحقاق ہے اور جہاں کہیں آخرت کا تذکرہ ہوا ہے اس سے مراد ”برتر نظام“ لیا گیا ہے کہ جہاں بے جا امتیازات استحقاق اور نا انصافی کا نام و نشان نہیں اور جہاں اختصای مالکیت کی بنیادیں گھوڑی گئی ہیں، اگر یہی آخرت کا مفہوم ہے تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن نے میٹر یا زمی مکتب فکر سے ہزار سال پہلے مذہب کا فاتحہ پڑھ دیا ہے۔

جان و مال اور مقام و فرزند سے بھی دریغ نہیں کرتے تھے۔ انبیاء اس منزل سے اپنے کام کا آغاز کرتے تھے جو ہمارے اس دور کے بنیاد کی بالائی تعمیر کہلاتی ہے اور بنیاد تک پہنچتے تھے۔ انبیاء کے مذاہب میں انسان اپنی منفعتوں سے زیادہ اپنے عقیدہ، ملک اور ایمان سے وابستہ ہوتا ہے۔ درحقیقت اس مکتب میں فکر اور عقیدہ، بنیاد اور کام یعنی فطرت۔ فطرت کے انعامات اور یا معاشرے کے ساتھ رابطہ بنیاد کی بالائی تعمیر ہے۔ ہر دینی اور مذہبی دعوت کو پایہ براد ہونا چاہیے یعنی اسے دائمی طور پر مبداء و معاد کے ساتھ تمام ہونا چاہیے۔ انبیاء اس احساس کو لوگوں میں جلے کر ان کے شعور میں بالیدگی پیدا کر کے، ان کے وجدان سے عہد کو ہٹا کر، ان میں ایسی آگاہی پیدا کر کے، رصائے حق، فرائض حق اور سزا و جزا کی گفتگو کے ساتھ معاشرے کو حرکت میں لاتے ہیں۔ قرآن میں ۱۳ مقامات پر ”در عنوان“ کی گفتگو آئی ہے۔ یعنی انبیاء نے اس معنوی بیرم پر ہاتھ رکھ کر اہل ایمان کو حرکت دی ہے۔ اس آگاہی کو الہی یا عالمی آگاہی بھی کہا جاسکتا ہے۔

دوسرے درجہ میں اسلامی تعلیمات میں انسانی اکامیاں ہیں۔ یعنی جو انسان کی راستہ شرافت ذات اور عزت و بزرگواری سے عبارت ہیں اس مکتب اسلام میں ان ایک ایسے حیوان نہیں کہ جس کے وجود کی دلیل یہ ہو کہ اس نے کوڑوں سال پہلے کہ چاہا وہ جانوروں کے ہندوش اور ہر کا بھتا، تنازع للبقا کے دائرہ عمل میں اس قدر خیانت کی کہ آج اس درجہ تک پہنچا بلکہ ایک ایسی ہستی ہے کہ جس میں الہی پر تو موجزن ہے، فرشتوں نے اسی کے ہاتھ سے بھلایا ہے۔ اس ہستی کے پیکر وجود میں، وجود حیوانی تعلیلات، شہوت، نشر اور فساد کی پاکیزگی کا جو ہر موجود ہے کہ جو بدی، خوشنریزی، جھوٹ، فساد، پستی، حقارت اور ظلم و زبردستی کے ساتھ سا بھا نہیں کھاتا، وہ کبریائی و عزت کا منظر ہے:

”وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ“ (احوال صفحہ ۱۹۰ پر تلا خط)

جناب رالتب کا یہ ارشاد: اشرف المراتب قیامہ باللیل وعزہ استغناؤہ
عن الناس" اے یا حضرت علی علیہ السلام کا صفین میں اپنے ساتھیوں سے ارشاد:
"الحیوة فی موتکم قاحسین والہوت فی حیوونکم مقہورین" ۳
یا جناب حسین ابن علیؑ کی یہ گفتگو: "لا امری الموت الامنعاء والھیوة مع الظالمین
الآنبر ما" ۴ یا پھر یہ ارشاد: "ہیہات منا الذلۃ" ۵ ذاتی شرافت اور حرمت
کے برہم پر انسان کے نمیکہ کو ظاہر کرتا ہے اور یہ وہ روح انسانیت ہے جو فطرتاً ہر انسان میں
موجود ہے۔

تیسرے درج میں حقوق اور معاشرتی ذمہ داریاں آتی ہیں قرآن میں ایسے مقامات ہمارے
سامنے آتے ہیں کہ جہاں دوسروں کے غضب شدہ حقوق یا پھر اپنے کمزورے ہوئے حقوق
کے ہمارے قرآن ہمیں حرکت میں لانا چاہتا ہے:-

"وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ والمستضعفین من الرجال
والنساء والولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من ہذہ القریۃ
الظالم اهلہا واجعل لنا من لدنک ولیاً واجعل لنا من لدنک
نصیراً" ۶

۶: عزت اللہ، اس کے رسول اور مومنین کے لئے ہے۔ منافقون / ۸

۷: مرد کی شرافت اس کی شب بیداری اور عزت لوگوں سے بے نیازی میں ہے۔

۸: زندگی یہ ہے کہ مر جاؤ مگر کامیابی کے ساتھ اور موت یہ ہے کہ زندہ رہو مگر دولت کے ساتھ

۹: یہیں موت کو بجز سعادت اور فلاحوں کے ساتھ زندگی کو بجز رنج و غم نہیں دیکھ رہا ہوں۔

۱۰: یہی بات میں اور ذلت؟ ذلت ہمارے حدود سے بہت دور ہے۔

۱۱: سورۃ النساء / ۷۵

ارے تمہیں کیا ہو گیا ہے؟ آخر کیوں تم اللہ کی راہ میں ان ذلت کے شکار ہو
 عزت اور بچوں کے لئے قتال نہیں کرتے جو یہ کہتے ہیں اے ہمارے باپ
 والے تو ہیں ان ظالموں کے شہر سے باہر نکال اور اپنے لطف و کرم و عنایت
 سے ہمارے لئے سر پرست اور یاد رکھنا ان ظالموں کا انتقام فرما دے۔
 اس آیت کریمہ میں جہاد کی تحریک کے لئے دو باتوں کا بہارا دیا گیا ہے ایک یہ کہ سبیل اللہ کی
 ہے اور دوسرے یہ کہ بے بس، بچا رہے اور بے کس لوگ ظالموں کے جنگل میں پھنس کر رہ
 گئے ہیں۔

سورہ حج میں ارشاد ہوتا ہے،

”اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير
 الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا بآاء الله
 ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع
 وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن
 الله من ينصره ان الله لقوي عزيز۔ الذين اذن
 مكناهم في الاسرى اقاموا الصلوة واتوا الزكوة وامروا
 بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الامور،“
 مومنوں کو بموجب اس کے کہ وہ مظلوم گردانے گئے ہیں، یہ اجازت دی گئی ہے
 کہ اپنے جنگجو دشمن سے برسر پیکار رہیں۔ خدا مومنوں کی نصرت پر قادر ہے اور
 یہ مظلوم لوگ وہی ہیں کہ جنہیں اپنے گھروں سے باہر نکال دیا گیا ہے، جبکہ

ان کا کوئی جرم نہیں سوا اُس کے کہ انہوں نے کہا: اللہ ہمارا رب ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ خدا بعض لوگوں کے شر کو بعض دیگر لوگوں کے خدیسے دفع کرتا ہے تو یہ تمام صومے، دیر، کنشت اور مسجد میں مہندم ہو جاتیں جس میں کثرت سے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ خدا ان لوگوں کی مدد کرتا ہے جو اُنہیں یاد کرتے ہیں، بیشک خدا ایک غالب توانا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں ٹھنٹھٹھ کریں تو یہ ناز کو قائم کریں گے، رکاوٹ دیں گے، معروف کا حکم کریں گے، منکر سے باز رکھیں گے اور تمام کاموں کو ختم تک پہنچانا اللہ ہی کا کام ہے

اس آیت میں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید کے غضب شدہ حقوق کی طرف اشارہ کر کے جہادِ دفاع کی اجازت دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ دفاع کے اصلی فلسفے کو بعض افراد کے غضب شدہ حقوق سے زیادہ برتر اور زیادہ بہتر اور زیادہ اصولی تر قرار دیتا ہے اور وہ یہ کہ اگر دفاع اور جہاد کا عمل نہ ہو اور اگر اہل ایمان ہاتھ پر ہاتھ دھر بیٹھے رہیں تو مساجد کو کو جو مساجد کی معنوی حیات کا دھڑکتا دل ہیں نقصان پہنچے گا۔ اور وہ بیکار ہو جائیں گے، سورۃ نسا میں ارشاد ہوتا ہے:

لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ مِنَ النِّسْوَةِ مِنَ الْقَوْلِ الْآثِمَ ظَلَمَ ۖ

خداوند عالم بری بات کے اعلان کو پسند نہیں کرتا مگر مظلوم سے۔

ظاہر ہے یہ مظلوم کے قیام کی ایک طرح سے تشویق ہے سورۃ شعراء میں شعراء اور ان کے تصوراتی احساسات کی مذمت کے بعد ارشاد ہوتا ہے:

۞ اَلَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرَ اللّٰهُ كَثِيْرًا

وَانْتَصِرْ دَامِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا، اے

مگر وہ لوگ کہ جو ایمان لائے اور خیر سے عمل انجام دیا اور اللہ کا ذکر کثرت سے کیا اور بعد اس کے کہ مظلوم واقع ہوئے اپنے سنگر کا انتقام لیا۔

لیکن قرآن اور سنت میں باوجود اس کے کہ ظلم کے بوجھ تلے دنیا بدترین گناہ اور احتیاق حق فریقین ہے بھر بھی انسانی پہلو اور قدروں کو ان سے الگ نہیں کیا گیا ہے قرآن کہیں بھی نفسانی کدورتوں، حسادتوں اور نفسانی خواہشوں پر بھیجیے نہیں کرتا، مثلاً ہرگز یہ نہیں کہتا کہ فلاں گروہ نے اس طرح کھایا پیا، ہانٹ ہونٹ کر لے گئے، جی بھر کر عیش کیا پھر تم کیوں ہاتھ پیر ہاتھ دھرے بیٹھے ہو۔

اگر کسی کے سر مانے کو زبردستی اس سے لینے کی کوشش کی جائے تو اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ اس بہانہ کی بنیاد پر کماؤیت کی کوئی اہمیت نہیں۔ صاحب مال سکوت کر جائے بالکل اسی طرح جس طرح اس بات کی اجازت نہیں کہ اگر کسی کی عزت پر حملہ ہو تو متعلقہ شخص یہ کہہ کر خاموش ہو جائے کہ شہوت میں اس قسم کی بات ہو ہی جاتی ہے، بلکہ اس امر میں دفاع کو ضروری گردانا ہے اور اس سلسلے میں قتل ہونے والے کو شہید جانا ہے لیکن اسلام نے یہ جو اپنے مال کے بارے میں دفاع سے متعلق امر کی تشریح کی ہے اس میں کسی حرص و اڑگی گفتگو نہیں بلکہ حق سے دفاع کی بات ہے کہ جو اپنی جگہ وزن رکھتی ہے۔ اسی طرح وہاں بھی جہاں اپنی عزت و ناموس سے دفاع کو واجب گردانا ہے اس لئے نہیں کہ شہوت کو اہمیت دی گئی ہے بلکہ یہاں بھی معاشرے کی عظیم ترین آبرو یعنی عظمت کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور مرد کو اس کا محافظ قرار دیا ہے۔

۲۔ عنوان مکتب

ہر مکتب اپنے پروکاروں کو ایک خاص عنوان سے مشخص کرتا ہے۔ وہ تصوری کہ جو فی النثل ایک نسلی تصوری ہے۔ ایک ایسا عنوان کہ جو اس مکتب کے پروکاروں کو مشخص کرتا ہے اور اس عنوان کے اعتبار سے وہ ایک خاص "ہم" بن جاتے ہیں بطور مثال گورے ہیں۔ اس وقت تک جب اس مکتب کے پروکار لفظ "ہم" استعمال کرتے ہیں تو مردگوروں کا گروہ ہوتا ہے۔ یا مثلاً مارکسزمی تصوری کہ جو مزدوری سے متعلق تصوری ہے اپنے پروکاروں کو "مزدور" کے عنوان سے مشخص کرتی ہے۔ ان کی ہویت اور ان کو مشخص کرنے والی چیز "مزدوری" ہے۔ ان کا "ہم" "مزدور کا" "ہم" ہے۔ محنت کشوں اور مزدوروں کا ہم عیسائی مذہب اپنے پروکاروں کی ہویت کو ایک فرد کی پیروی میں مشخص کرتا ہے۔ گویا پروکاروں کو مقصد یا راستے سے کوئی سروکار نہیں ہے ان کی اجتماعی ہویت یہ ہے کہ جہاں عیسیٰ ہیں وہاں وہ ہیں۔

یہ اسلام کی ایک خصوصیت ہے کہ اس نے نسلی، طبقاتی، مشاغاتی، مقامی، علاقائی اور لفظی عناوین میں سے کسی میں سے کسی عنوان کو اپنے مکتب اور اس مکتب کے پروکاروں کی شناخت کے لئے قبول نہیں کیا ہے۔ اس مکتب کے پروکار، احرار، امی، فخر، اغنیاء، مستضعف، گورے، کالے، ایشینز، مشرقی، مغربی، محمدی، قرآنی اور اہل قبیلہ جیسے عناوین سے پہچانے نہیں جاتے۔ ان عناوین میں سے کوئی عنوان بھی "ہم" اور وحدت کا معیار نہیں بنتا اور یہ سب چیزیں اس مکتب کے پروکاروں کی حقیقی ہویت میں شمار نہیں ہوتیں۔ جب اس مکتب کی ہویت کی بات آتی ہے تو پھر یہ تمام عناوین محو ہوتے ہیں بس ایک چیز باقی رہ جاتی ہے، بھلا وہ کیا؟ صرف ایک

”رابطہ“، خدا اور انسان کے درمیان رابطہ۔ اسلام منزلِ تسلیم ہے، مسلمان قوم وہ قوم ہے جو اپنے آپ کو خدا کے حوالے کرتی ہے، تسلیم ہو جاتی ہے، تسلیم ایک حقیقت ہے، تسلیم وہ وحی و الہام ہے کہ جس نے افقِ حقیقت سے انسان کی رہنمائی کے لئے شانستہ ترین افراد کے قلب میں طلوع کیا ہے تو پھر مسلمانوں کا ”ہم“ اور ان کی حقیقی ہویت کیا ہے؟ یہ دین ان کو کس قسم کی وحدت دینا چاہتا ہے، ان پر کون سی مہر لگنا چاہتا ہے اور کس پر جم تلے اکٹھا کرنا چاہتا ہے؟ اس کا جواب بر مختصر سا جلد ہے: اسلام، حقیقت کے حضور ایک مکمل تسلیم ہے۔

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کے لئے وحدت کے جس معیار کو پیش کرتا ہے بس وہی اس مکتب کے اہداف اور انسان، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں اس کے نقطہ نظر کو سمجھنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

۲۔ قبولیت کے شرائط اور اس راہ میں حائل رکاوٹیں

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حرکتِ تاریخ کا میکاظم مختلف مکاتب میں مختلف رہا ہے کوئی حرکت کے فطری میکاظم کو ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ پر دباؤ اور ایک طبقہ کے بالذات رجعت پسند ہونے اور دوسرے طبقے کے بالذات انقلابی ہونے کو سمجھتا ہے کوئی اصلی میکاظم کو ایک انسان کے ترقی خواہانہ اور کمال جو یا نہ پاکیزہ فطرت میں دیکھتا ہے اور اسی طرح کوئی کچھ اور کوئی کچھ۔ ظاہر ہے کہ حرکت سے متعلق میکاظم کو جو مکتب جس انداز کا میکاظم سمجھتا ہے اسی انداز پر وہ ان شرائط، موجبات یا موانع اور رکاوٹوں کی توضیح کرتا ہے جو اس کی تعلیمات میں موجود ہوتی ہیں وہ مکتب کہ جس کے نزدیک حرکت سے متعلق میکاظم ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ پر دباؤ ہے معاشرے کو حرکت میں لانے اور اس کے جمہور کو تڑپنے

کھے لئے اگر دباؤ میں کمی محسوس کرتا ہے تو اس کی اضافی تخلیق کرتا ہے۔ مارکس نے اپنے بعض آثار میں اس گفتگو کو یاد دلایا ہے کہ ”آزادی سے تنہا طبقہ کے لئے غلام طبقہ کا وجود ضروری ہے“ اس جائزہ کے اختتام پر وہ لکھتا ہے: ”ہن جرمین قوم کی آزادی کا امکان کہاں ہے؟ جواب میں ہم عرض کریں گے۔ ایک ایسے طبقہ کی تشکیل کی جائے کہ جو مکمل طور پر زنجیروں میں جکڑا ہوا ہو۔ اس انداز فکر کا حامل مکتب ”اصلاحات“ کو مانع قرار دیتا ہے چونکہ اصلاحات دباؤ میں کمی پیدا کرتے ہیں اور دباؤ میں کمی انقلاب کو روکتی ہے یا کم سے کم اس میں تاخیر پیدا کرتی ہے۔ اس مکتب کے برخلاف کہ جو معاشرے کی ذاتی اور فطری حرکت کا قائل ہے یہ مکتب ہرگز ضرورت خلق کی بنیاد پر کسی طبقہ کو بڑی لگانے کا فتویٰ صادر نہیں کرتا اس لئے کہ وہ دباؤ کو مکمل کی شرط لازم نہیں سمجھتا، بالکل اسی طرح جس طرح کہ تدریجی اصلاحات اس کی نظر میں پیشرفت کے مانع نہیں۔

اسلام نے شرائط اور موانع کے سلسلے میں کن امور کو پیش کیا ہے؟ اسلام میں شرائط اور موانع بیشتر یا سچر بیشتر فطرت کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ قرآن کبھی پاکی پر بقاء کو بعنوان شرط پیش کرتا ہے: ”ہدی للمتقین“ ۱؎ اور کبھی نظام سستی کے مقابل تکلیف اور مسکولیت کے تصور سے پیدا ہونے والے خوف اور دغدغہ کو ”یخشون ربہم بالغیب“ یا ”خشی الرحمن بالغیب“ کہہ کر عنوان شرط بناتا ہے: ۲؎ اور کبھی فطرت کے زندہ ہونے اور زندہ رہنے کو بعنوان شرط گنوتا ہے: ”لتنذر من کان حیا“ ۳؎ اسلام دعوت کی قبولیت کی شرط کو پاکیزگی مخلوقات کے مقابل احساس ذمہ داری اور فطری حیات کے ساتھ جیسے پر معمول کرتا

۱؎: سورۃ بقرہ / ۲ ۲؎: سورۃ طہ / ۳ سورۃ انبیاء / ۴۹ سورۃ طہ / ۱۸
اور سورۃ یس / ۱۱ سے جمع فرمائیں ۳؎: یس / ۷۰

ہے اور اس کے مقابلہ پر کورانچ میں وہ اخلاقی اور نفسانی بڑائیوں، اتم قلبیت، عین قلب (زنگ) سے، دلوں کے خنوم ہونے سے، چشم بصیرت کے نابینا ہونے سے، گوش دل کے بہرہ ہونے سے، کتاب نفس کے تحریف ہونے سے، باب واداس کی عادتوں کی پیروی کبراً اور اعلیٰ مقامات کی پیروی سے، ظن و گمان کی پیروی سے اور ان جیسے امور کا نام لیتا ہے، اسراف اور حرص و آز کو بھی اس اعتبار سے مانع جاننا ہے کہ یہ چیزیں حیوانی صفات کو انسان میں تقویت دے کر اسے وحشی اور درندہ صفت بنا دیتی ہے یہ تمام امور قرآن کی نظر میں خیر و صلاح اور تعامل کی محنت معاشرے کے بڑھتے ہوئے قدم کو روک دیتے ہیں اور حرکت و انقلاب کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

اسلامی تعلیمات کی رو سے نوجوان بوڑھوں سے اور فقراء امراء سے تعلیم کی منزل میں زیادہ ہمدلی رکھتے ہیں اور اس کی وجہ پہلے گروہ میں عمر کی کمی ہے کہ جس کے سبب ان کی فطرت نفسانی اوروں کیوں سے دور رہی ہے اور دوسرے گروہ میں مال اور اسائنموک نقصان۔ اس طرح کے شرائط اور اس انداز کے موانع اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ قرآن معاشرتی اور تاریخی انقلابات کے میکازم کو مادی اور معاشی ہونے سے زیادہ باطنی اور روحانی سمجھتا ہے۔

۱: بقرہ / ۲۸۳	۲: مطفئین / ۱۳
۳: بقرہ / ۷	۴: حج / ۲۶
۵: حم سجدہ / ۲۲	۶: شمس / ۱۰
۷: زمر / ۲۳	۸: احزاب / ۶۷
۹: انفاس / ۱۱۶	

۴۔ قومنوں کا عروج اور انحطاط

سر مکتب، برعقیدہ، سر مذہب معاشروں کی ترقی اور تعالیٰ اور نیز ان کے انحطاط و انہدام کے بارے میں اپنا ایک نظریہ رکھتا ہے۔ یہی ریبات کردہ کن چیزوں کو اس سلسلے میں ترقی یا پھر انحطاط کا اصلی اور بنیادی عامل سمجھتا ہے تو اس کا تعلق اس رخ سے ہے کہ جس رخ سے کردہ معاشرے، تاریخ، تکاملی تحریکات اور انحطاطی خطوط کو دیکھتے ہیں۔

قرآن میں بطور خصوص قصص و حکایات کے ضمن میں اس موضوع پر توجہ دی گئی ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن آج کی اصطلاح میں بنیاد کے حق میں نظریہ پیش کرتا ہے یا بنیاد کی بلائی تعمیر کے حق میں؟ زیادہ صحیح اور زیادہ بہتر تعبیر میں یوں کہہ لیجئے کہ: قرآن کن کن چیزوں کو اساس اور کن کن چیزوں کو سمارت جانتا ہے؟ وہ اقتصادی اور مادی مسائل کو بنیادی مسئلہ گردانتا ہے یا اعتقادی اور اخلاقی مسائل کو؟ یا پھر کسی کو افضلیت نہیں دیتا اور دونوں کی کی نظر میں برابر ہیں؟

قرآن میں عروج و انحطاط کے سلسلے میں چار مؤثر عوامل سے ہمارا سامنا ہوتا ہے اور ہم بہت ہی اختصار کے ساتھ ان کی طرف اشارہ کر کے آگے بڑھتے ہیں،

الف۔ عدالت اور بے عدالتی۔ قرآن نے بہت سی آیتوں میں اس موضوع کا تذکرہ کیا ہے جن میں سورہ قصص کی وہ دوسری آیت بھی ہے جس کا تذکرہ اترجہ اس سے پہلے سم "استضعاف کی آیت" میں کر چکے ہیں: "ان فرعون علانی الارض وجعل اولھا شیعاً یستضعفون طائفۃ منهم ذبح ابنائھم ولیستحبی نساھم ان کان من المفسدین"۔

اس آیت کریمہ میں فرعون کی اس برتری کے گھنڈہ کا تذکرہ کرنے کے بعد جس میں وہ برتر یا اعلیٰ

کا دعویٰ کرتا تھا اور دوسروں کو اپنا زرخیز غلام ٹھہرتا تھا۔ بے جا امتیازات سے لوگوں میں تفرقہ ڈال کر انہیں ایک دوسرے کے مقابل پر لاتا تھا اور اپنے ملک کے باشندوں کے ایک خاص گروہ کو ذلیل کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتا تھا، ان کے لڑکوں کو قتل اور ان کی لڑکیوں کو اپنی ہمت کے لئے چھوڑ دیا کرتا تھا، قرآن اسے ایک مفسد اور تباہ گر کے عنوان سے یاد کرتا ہے، صاف ظاہر ہے کہ ”انہ کان من المفسدین“ کا جملہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعی مظالم معاشرے کی جڑیں کھود دیتے ہیں۔

ب۔ انعام اور تفرقہ۔ سورہ آل عمران کی آیت ۱۰۳ میں بڑی وضاحت سے یہ دستور موجود ہے کہ سب اہل ایمان ایمان کی بنیاد پر اللہ کی رسی کو متحد اور متفق ہو کر رہیں اور تفرقہ پیدا نہ کریں اور پھر ایک آیت چھوڑ کر ارشاد ہوتا ہے اپنے بچپلوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے اختلاف اور تفرقہ میں زندگی بسر کی ہے سورہ انعام کی ۱۵۲ ویں آیت بھی اسی سے ملتی جلتی آیت ہے۔

سورہ انعام آیت ۶۵ میں ارشاد ہوتا ہے: ”قل ہو القادر علی ان یبعث علیکم عذاباً من قوکم او من تحت ارجلکم او یلبسکم شیئاً و یدلّٰق بعضکم بعضاً بعضاً بعضاً“ کہہ دو ایسے لوگ خدا اس بات پر قادر ہے کہ وہ تمہارے اوپر یا پیروں تلے سے عذاب جاری کرے یا تمہیں تفریق و افتراق کا جام پہنائے اور بعض لوگوں کی بد رفتاری کا مزہ بعض دوسرے لوگوں کو چکھائے۔ سورہ انفال کی ۲۶ ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے: ”ولا تنازعوا فتشوا و تنزعوا“ ایک دوسرے کے سامنے نہ جھگڑو کہ آپس کے اندرونی جھگڑے سستی پیدا کرتے ہیں اور یہ سستی تمہیں ذلیل کر دے گی۔

ج: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حسب مدار یا انصراف۔ قرآن نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ضرورت کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے ان میں سے ایک آیت سے مرعہ استنباط ہوتا ہے کہ اس عظیم فریضہ سے انصراف قوموں کی ہلاکت اور ان کے اہلکام میں موثر ثابت ہوئی ہے اور یہ آیت سورہ مائدہ کی ۹۷ آیت ہے کہ جس میں وہ بنی اسرائیل کے کافروں کی جنت خدا سے دوری کا ایک سبب یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے کو منکرات سے نہیں روکا یعنی نہی عن المنکر سے بے توجہی برقی؛ ”کانوا لا یمنون عن منکر فعلوه لبئس ما کانوا یفعلون۔“ یہ لوگ ایک دوسرے کو منکرات کے ارتکاب سے نہیں روکتے تھے اور یہ کتنا غلط کام تھا جو وہ کرتے تھے۔ اسلامی معتبر روایات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مثبت اور منفی کردار کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے کہ جنہیں یہاں نقل کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔

ح: فسق و فجور اور اخلاقی برائیاں۔ اس سلسلے میں بھی آیتوں کی کمی نہیں کچھ آیتیں تو وہی ہیں کہ جو ”ترف“ اور ”مترف“ ہونے کو ہلاکت کا سبب گردانتی ہیں مثلاً اور کچھ وہ ہیں جن میں لفظ ”ظلم“ استعمال ہوا ہے قرآن کی اصطلاح میں ظلم صرف کسی فرد یا گروہ کا دوسرے فرد یا گروہ پر جارحیت کا نام نہیں ہے بلکہ کوئی شخص خود اپنے اوپر بھی ظلم کر سکتا ہے۔ کوئی قوم خود اپنے نفس پر ظلم ہو سکتی ہے۔ ہر فسق و فجور اور ہر بے راہ روی ظلم ہے۔ قرآن میں ظلم کا تذکرہ عام مفہوم میں ہے کہ جس میں دوسروں پر ظلم کی بات بھی آتی ہے اور فسق و فجور اور حنیف اخلاقی امور بھی سمیٹتے ہیں۔ تاہم زیادہ تر اس کا استعمال دوسرے مفہوم میں ہوا ہے۔

س: ملاحظہ فرمائیں: سورہ ہود / ۱۱۶ ، انبیاء / ۱۳ اور سورہ مؤمنون / ۳۳ اور ۲۴

وہ آیتیں کہ جن میں نظم اپنے عام مفہوم میں قوموں کی ہلاکت کا باعث ہو رہا ہے بہت زیادہ ہیں اور ہماری مختصر بحث ان کے بیان سے قاصر ہے۔

ان تمام معیاروں کو سامنے رکھ کر معاشرے اور تاریخ کی بنیادوں کے بارے میں قرآن کے نقطہ نظر کو سمجھا جا سکتا ہے۔ قرآن بہت سے امور کے بارے میں جن میں وہ امور بھی ہیں جنہیں آج کی اصطلاح میں بنیاد کی بلائی تعمیر کہا جاتا ہے۔ جتنی قطعی اور تقدیر ساز کردار کا قائل ہے۔ مثلاً ایک تشدد پسند قبائلی نظام ان صحرائی لوگوں کے توسط وجود میں آتی ہے جو بڑے شجاع اور قوی ارادے کے مالک ہوتے ہیں، یہ نظام اور یہ حکومت خود اپنی طبیعت کی بنیاد پر استبدادیت اور راسخو کراسی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ استبداد کی حکومت میں آمرانہ نظام عام انقلاب اور ڈیموکریسی کو جنم دیتی ہے۔ ڈیموکریسی نظام میں حرج و مرج ایسے ضابطگی اور آزادی میں افراط قبائلی جذبات کو ابھارتی ہے اور یہ جذبات ایک دفعہ پھر استبدادی تشددانہ نظام کو واپس لاتے ہیں۔

تاریخ کا تحول و تطور

اب تک تاریخ کے دو اہم مسئلوں میں سے جس اہم مسئلہ پر گفتگو ہوئی اس کا تعلق تاریخ کی ماہیت سے تھا کہ آیا وہ مادی ہے یا غیر مادی؟ دوسرا اہم مسئلہ انسانی تاریخ کا تحول و تطور ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ انسان تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا وہ ایک اجتماعی موجود ہے۔ انسان کے علاوہ بھی کچھ ایسے جاندار ہیں جن کی زندگی کم و بیش اجتماعی ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرتے ہیں، انہوں نے آپس میں اپنی ذمہ داریاں بانٹ رکھی ہیں۔ ان کے کام میں ایک خاص نظم و ضبط پایا جاتا ہے۔

شاید آپ سمجھ گئے ہوں کہ میری مراد شہد کی مکھیوں سے ہے لیکن انسان اور ان کی اجتماعی موجودیت میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس جانور کی اجتماعی زندگی میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اس میں کوئی تبدیلی، کوئی پیچ، کوئی انقلاب اور کوئی تحول و تطور پایا نہیں جاتا۔ ان کے نظام حیات میں اور اگر سورس میٹر لینگ کی تعبیر کو صحیح سمجھا جائے تو ان کے تمدن میں کوئی جدت پسندی آپ کو نہیں ملے گی۔

اس کے برخلاف انسان کی اجتماعی زندگی متحول اور متطور ہے۔ بلکہ شباب کی حامل ہے یعنی تدریجاً اس کی سرعت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ لہذا انسان کی اجتماعی زندگی کی تاریخ و ادوار میں بڑی مہرٹی ہے اور یہ ادوار مختلف نقطہ سہائی نظر میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

مثلاً لوازم معیشت کے نقطہ نظر سے: صید و شکار کا دور، کھیتی باڑی کا دور، صنعت کا دور، اقتصادی نظام کے نقطہ نظر سے: دوا شترانگی، دور غلامی، دور فیوڈلزم، دور سرمایہ داری، دور سوشلزم، سیاسی نظام کے نقطہ نظر سے: ملوک الطوائف کا دور، استبدادی دور، ریپبلک کا دور، ڈیکٹو کریسی کا دور، جنس کے نقطہ نظر سے: عورت کی ماحکمت کا دور، مرد کی ماحکمت کا دور، وغیرہ۔

یہ تصور اور یہ انقلابی تبدیلی باقی تمام اجتماعی جانوروں کی زندگی میں کیوں پائی نہیں جاتی؟ اس تصور اور اس بنیادی عامل کا راز کیا ہے کہ جس کے سبب انسان ایک معاشرتی دور سے دوسرے معاشرتی دور میں جاتا ہے؟ عبارت دیگر انسان کو آگے بڑھانے اور اسے ترقی کی منزلوں پر گھمزن کرنے والی وہ کون سی چیز ہے جو حیوان میں نہیں؟ اور یہ ترقی اور پیشرفت کس صورت سے، کن قوانین کے تحت اور مروجہ اصطلاح میں کس انداز کے میکانزم سے رونما ہوتی ہے؟ البتہ یہاں تاریخ کے فلسفیوں کی طرف سے عام طور پر ایک سوال پیش ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا پیشرفت اور مکمل کی واقعی کوئی حقیقت ہے؟ یعنی کیا واقعی انسان کی معاشرتی

زندگی میں واقع ہر انسانی تبدیلیوں کا تاریخی سلسلہ اپنی غرض و غایت میں پیشرفت اور تکامل کو سمجھ کر ہے۔ اجماع کا وسیلہ کیا ہے۔ بعض افراد ان تبدیلیوں کو پیشرفت اور تکامل نہیں سمجھتے اور اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی مربوط کتب میں بھی کیا ہے۔ مثلاً اور بعض، تاریخ کی سیر اور اس کی حرکت کو ایک دوری حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ تاریخ ایک نقطہ سے حرکت کرتی ہے۔ اپنے مخصوص مراحل کو طے کرنے کے بعد پھر واپس اسی نقطہ پر آ جاتی ہے جہاں سے وہ چلی تھی یہی تاریخ کی ریت ہے اور یہی ہونا چاہیے کہ ہم فی الحال اس بحث میں جانا نہیں چاہتے اور اسے کسی اور وقت کے لئے رکھ چھوڑتے ہیں۔ ”اصل موضوع“ کی صورت میں ہم اسی کو بنیاد قرار دیتے ہیں کہ حرکت اور سیر تاریخ مجموعی طور پر پیشرفت کو اپنے جلو میں لئے ہوئے ہے۔ البتہ یہ بنیاد ضروری ہے کہ وہ تمام افراد جو تاریخ کو پیشرفت میں دیکھتے ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ تمام معاشرے اپنے تمام حالات میں اپنے اپنی ہی سے بہتر نہیں ہوتے تمام مجموعی طور پر معاشرے ہمیشہ بغیر کسی وقفے کے ترقی کی طرف ترقی کر رہے ہیں اور ان میں ترقی نہیں ہوتا۔

بلاشبہ معاشروں میں توقع، انحطاط، پستی، دوا میں یا بامیں جانب جھکاؤ اور بالا تر مستقر و ترقی کا عمل ہوتا ہے لیکن ہماری مراد یہ ہے کہ انسانی معاشرے مجموعی طور پر ترقی کی راہوں کو طے کرتے ہیں۔ فلسفہ تاریخ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو کہ حرکت تاریخ کیا ہے؟ اور وہ کونسی چیز ہے جو تاریخ کو آگے بڑھاتی اور اجتماعی ترقی کی صورت لگاتی کرتی ہے عام طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ کسی قدر غور و خوض کے بعد اس کی نادرستی ماننے آتی ہے۔ عام طور پر اس مسئلہ کے بارے میں جو نظریات پیش ہوتے ہیں ان کی صورت یہ ہوتی ہے۔

۱۔ ملاحظہ فرمائیں ام۔ اچ۔ کلا کی تالیف ”تاریخ کیا ہے“ (ترجمہ کا مشافہ) اسی طرح ویل ڈورنٹ کی تالیف ”تاریخ کے درکوس“ اور ”لذات فلسفہ ص ۲۹، ۳۱۲“

۱۔ **نسلی نظریہ** : اس نظریہ کے مطابق بعض نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں بنیادی کردار کی حامل ہیں۔ بعض نسلوں میں تمدن، آفرینی اور ثقافت آفرینی کی صلاحیت ہوتی ہے اور بعض میں نہیں ہوتی۔ بعض علم، فلسفہ، صنعت، اخلاق اور سہولت و غیرہ کو جنم دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض فقط صارت ہیں۔

اس سے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ نسلوں میں تقسیم کاری ایک صورت ہونی چاہیے وہ نسلیں کہ جو سیاست، تعلیم و تربیت، ثقافت، سہولت، فن اور صنعت میں صاحب استعداد ہیں انہیں چاہیے کہ وہ اسی طرح کے اعلیٰ اور نظریات انسانی امور کے ذمہ دار ہوں اور جن نسلوں میں اس طرح کی صلاحیت موجود نہیں انہیں اس طرح کے کاموں سے باز رکھ کر ان کے ذمہ محنت اور مشقت والے جانوروں جیسے حیوانی کام سونپے جانے چاہیں۔ ارسطو کا نسلوں کے اختلاف کے بارے میں یہی نظریہ تھا اور اسی لئے وہ بعض نسلوں کو غلام بنانے اور بعض کو غلام بننے کا مستحق سمجھتا تھا۔

بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ تاریخ کو آگے بڑھانے کا عمل خاص نسلوں سے انجام پاتا ہے مثلاً جنوبی نسل پر شمالی نسل کی برتری ہے یہ نسل اور نژاد ہی تھے جنہوں نے تمدنوں کو آگے بڑھایا ہے۔ فرانس کا مشہور فلسفی کانٹ گو بنو جو آج سے تقریباً ایک صدی پہلے ایران میں فرانس کے نائب سفیر کی حیثیت سے تھا اسی نظریے کا حامی تھا۔

۲۔ **جغرافیائی نظریہ** : اس نظریے کے مطابق فطری ماحول، تمدن، ثقافت اور صنعت کو ترقی کی راہوں پر گامزن کرنے والا ہے۔ معتدل علاقوں میں معتدل مزاج اور طاقتور ذہن وجود میں آتے ہیں۔ برطانی نے کتاب قانون کے اعتبار میں انسانوں کی احساسی، ذوقی اور فکری شخصیت پر فطری ماحول کی تاثیر کے بارے میں بہت کچھ گفتگو کی ہے۔

اس نظریے کی بنیاد پر وہ چیز جو انسانوں کو تاریخ کی پیشرفت کے سلسلے میں آمادہ کرتی ہے نسل اور خون یعنی عامل وراثت نہیں کہ ایک عام نسل جس ماحول اور جس علاقے میں بھی ہو تاریخ

کو آگے بڑھانے والی ہوا اور دوسری نسل اس کے برخلاف جس ماحول میں ہوا اس طرح کی صلاحیت سے عاری ہو، بلکہ نسلوں کا اختلاف ماحول کے اختلاف کا نتیجہ ہے نسلوں کی جگہ کی تبدیلی سے ان کی صلاحیتیں بھی تبدیل ہوجاتی ہیں۔ پس درحقیقت یہ خاص زمینیں اور خاص علاقے ہی ہیں کہ جو آگے بڑھانے والے اور جدت طراز ہوتے ہیں۔ ساتویں صدی کے فرانسیسی ماہر عمرانیات مائیکسیر روج القوانین کی مشہور کتاب میں اس نظریہ کی حمایت کرتا ہے۔

ملحد پایہ مایہ ناز شخصیتوں سے متعلق نظریہ، اس نظریہ کے مطابق تاریخ کو اپنی تاریخ کے تحولات و تطورات کو، علمی ہوں کہ سیاسی، فنی ہوں کہ اخلاقی، نوابغ یا جینیس لوگ وجود میں لاتے ہیں۔ انسانوں اور جانوروں کے درمیان فرق اس بات میں ہے کہ تمام جانور علم حیاتیات کی دوسری یعنی فطری استعداد کی رو سے ایک درجہ میں ہیں ان میں سے کسی قسم کا کوئی فرق کم از کم قابل توجہ فرق دیکھنے میں نہیں آتا۔

اس کے برعکس انسانوں میں استعداد کی یکسانیت نہیں اور ان میں زمین سے آسمان تک کا فرق پایا جاتا ہے۔ نوابغ یا جینیس لوگ ہر معاشرے کے استثنائی افراد ہیں اور یہ وہ استثنائی افراد ہیں کہ جو عقل یا ذوق یا ارادے اور ابتکار کے اعتبار سے غیر معمولی طاقت کے حامل ہیں اور یہ جس معاشرے میں نمودار ہوتے ہیں اس معاشرے کو علمی، فنی، اخلاقی یا سیاسی اور یا فنی اعتبار سے ملحدی عطا کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے اعتبار سے لوگوں کی اکثریت تعلیق یا ابتکار سے عاری اور دوسروں کے افکار اور صنعتوں سے استفادہ کرنے والی ہے۔

لیکن ہمیشہ کم و بیش ہر معاشرے میں مبتکر، مخترع، پیشرو، خالق افکار اور خالق صنعت افراد کا ایک مختصر گروہ موجود ہوتا ہے اور یہی وہ لوگ ہوتے ہیں کہ جو تاریخ کو آگے بڑھا کر نئے مرحلے میں داخل کرتے ہیں۔ مشہور انگریز فلسفی کارلائل جس نے مشہور کتاب ”ملحد پایہ بستیاں“ لکھی اور جناب رسالتؐ سے اس کا آغاز کیا اسی نظریہ کا قائل ہے۔

کاروائی کے نظریے کے مطابق ہر قوم میں ایک یا کئی تاریخی شخصیتیں اس قوم کی پہلی تاریخ کی غمازی کرتی ہیں اور زیادہ بہتر عبارت میں ہر قوم کی تاریخ ایک یا کئی مایہ ناز ہستیوں کی شخصیت اور ذہنیت کی جلوہ گاہ ہے۔ مثلاً تاریخ اسلام، جناب رسالت (س) کی شخصیت کی جلوہ گاہ ہے۔ فلسفہ کی جدید تاریخ نویسن اور چند دیگر افراد کی اور روس کی حالیہ ساٹھ سالہ تاریخ لینن کی جلوہ گاہ ہے۔

۴۔ اقتصادی نظریہ : اس نظریے کے مطابق تاریخ کا محرک اقتصاد ہے ہر قوم کے تاریخی اور اجتماعی پہلو اب وہ ثقافتی پیو ہو کہ مذہبی، سیاسی ہو کہ فوجی یا پھر اجتماعی اس قوم یا اس معاشرے کے پیداواری طریقہ کار اور پیداواری روابط کی عکاسی کرتے ہیں معاشرے یا قوم کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی دراصل اس قوم یا اس معاشرے کو حرکت دیتی ہے۔ اور اسے آگے لے جاتی ہے۔ یہ مایہ ناز لوگ جن کا تذکرہ ابھی اور اس سے قبل کے نظریے میں ہو چکے ہیں معاشرے کی اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی ضرورتوں کے منظر میں اور بس، اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ ضرورتیں ہیں کہ جو اپنی جگہ پر پیداواری آلات میں تبدیلی لاتی ہیں۔ کارل مارکس بلکہ مجموعی طور پر تمام مارکسیٹ اور کہیں کہیں غیر مارکسیٹ بھی اس نظریے کے حامی ہیں اور میرے خیال میں دور حاضر کا یہ سب سے رائج ترین نظریہ ہے۔

۵۔ الہی نظریہ : اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی زمین پر رونما ہوتا ہے، ایک آسمانی امر ہے کہ جو حکمت بالغہ کے مطابق عمل میں آتا ہے۔ تاریخ کے انقلابات، اس کے تحولات و تطورات اللہ کی حکمت بالغہ اور اس کی حکیمانہ مشیت کے جلوہ گاہ ہیں۔ پس جو چیز تاریخ کو آگے بڑھاتی اور اس میں تبدیلی لاتی ہے وہ ارادہ الہی ہے۔ تاریخ اللہ کے مقدس ارادے کا پلے گاؤں ہے۔ مشہور پادری اور مؤرخ "بوسور" جو کوئی پانزدہم کا معلم بھی تھا اس نظریے کا حامی ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں کہ جنہیں عام طور پر فلسفہ، تاریخ کی کتابوں نے سیر تاریخ

کے بارے میں پیش کیا ہے۔

ہمارے خیال میں یہ گفتگو کسی طرح بھی درست نہیں اس میں ایک طرح کا خلط مبعث تھا
مہا ہے۔ ان میں سے بیشتر نظریات تاریخ کے اس علت محرک سے تعلق نہیں رکھتے جس کی
تلاش میں ہم سرگردان ہیں۔ مثلاً نسل سے متعلق نظریہ ایک عمرانیاتی نظریہ ہے اور اس پر اس
رہ سے بحث ہو سکتی ہے کہ کیسے انسانی مروجی عوامل کے اعتبار سے ایک انداز کی صلاحیت
رکھتی ہے اور ہم سطح ہے کہ نہیں، اگر ہم سطح ہے تو پھر تمام نسلیں ایک ہی انداز سے تاریخ کی
حرکت میں شریک ہیں یا کم از کم شریک ہو سکتی ہیں اور اگر ہم سطح نہیں ہے تو پھر کچھ ہی نسلیں
تاریخ کو آگے بڑھانے میں حصہ دار ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ مسئلہ صحیح ہے
لیکن فلسفہ تاریخ کا راز سچر بھی مجھل رہ جاتا ہے۔ بالفرض ہم یہ مان لیں کہ صرف ایک ہی
نسل کے اہل تہذیب و تمدن کو تاریخ قبول و منظور کو پہنچی ہے تو پھر بھی ہماری مشکل حل نہیں ہوتی اس لئے
کہ اب بھی ہماری کچھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر کیوں انسان یا انسان کی کوئی نسل متحرک اور
مستطور رہے اور حیوان نہیں۔ یہ راز کہاں چھپا ہوا ہے؟ یہ بات تحرک تاریخ کے راز سے
پرہیز نہیں اٹھاتی کہ تاریخ کو ایک نسل نے انقلاب سے سکنا کر کیا یا تمام نسلوں نے؟

اسی طرح جبرائیلی نظریہ۔ یہ نظریہ بھی اپنی جگہ مفید معاشرتی علوم کے ایک مسئلہ سے
مربوط ہے اور وہ یہ کہ یہ ماحول، انسان کے عقلی، فکری، ذوقی اور جسمانی ترقی میں موثر ہے
بعض ماحول انسان کو حیوان کی حد میں یا اس کے قریب رکھتا ہے لیکن بعض دیگر ماحول حیوان
میں انسان کے فاصلہ کو زیادہ رکھتے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق تاریخ صرف بعض
ممالک اور بعض مناطق میں تحرک رکھتی ہے اور دوسرے مناطق اور دوسرے ماحول میں
ثابت، یکساں، یکنواخت اور حیوانات کی سرگذشت کی ہم شبیہ ہے۔ لیکن اصل سوال
اپنی جگہ باقی ہے کہ مثلاً شہد کی مکھی یا باقی تمام اجتماعی زندگی بسر کرنے والے جانور نیز

انہی مطلق اور انہی ممانک میں فائدہ تحرک تاریخ میں پس وہ اصلی عامل جو دو قسم کے ان جانداروں میں اختلاف کا اصلی سبب بنتا ہے اور ان میں سے ایک ثابت اور دوسرا ہمیشہ ایک مرحلہ سے دوسرے میں منتقل ہوتا رہتا ہے کیا ہے؟

ان سب سے زیادہ بے ربط، الہی نظریہ ہے۔ مگر کیا صرف تاریخ بھی وہ واحد چیز ہے کہ جو جلوہ گاہ مشیت الہی ہے۔ تمام دنیا، غار سے انجام تک اپنے تمام اسباب، علل، برجیات اور موانع کے ساتھ جلوہ گاہ مشیت الہی ہے۔ مشیت الہی، دنیا کے تمام اسباب و علل کے ساتھ مساوی رشتہ کی حامل ہے، جس طرح انسان کی انقلابات بھری زندگی جلوہ گاہ مشیت الہی ہے۔ اسی طرح شہید کی مکھی کی ثابت اور یکساں زندگی بھی جلوہ گاہ مشیت الہی ہے۔ پس گفتگو اس امر میں ہے کہ مشیت الہی نے انسان کی زندگی کو کس نظام کے ساتھ خلق کیا ہے؟ اور اس میں کیا راز رکھ دیا ہے کہ وہ متحول و متطور ہے جبکہ دیگر جانداروں کی زندگی اس راز سے خالی ہے۔

تاریخ کا اقتصادی نظریہ بھی فنی اور اصول پہلو سے خالی ہے، یعنی اصولی صورت میں اسے پیش نہیں کیا گیا ہے۔ تاریخ کے اقتصادی نظریہ کو جس صورت میں پیش کیا گیا ہے اس سے فقط تاریخ کی مابیت اور ہریت واضح ہوتی ہے کہ وہ مادی اور معاشی ہے اور باقی تمام پہلو اس تاریخی جوہر کے احرام کی چشیت رکھتے ہیں۔ یہ نظریہ واضح کرتا ہے کہ اگر معاشرے کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی رونما ہو تو لازمی طور پر معاشرے کے باقی تمام امور تبدیلی سے دو چار ہوں گے لیکن یہ سب باتیں ”اگر“ ہیں۔ لیکن اصلی بات پھر بھی اپنی جگہ رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اقتصاد معاشرے کی اصل بنیاد ہے اور ”اگر“ اس اصل بنیاد میں تبدیلی رونما ہو تو تمام معاشرہ بدل جائے گا۔ لیکن کیوں اور کس عامل یا کن حوالہ کے تحت تصرف بنیاد میں تبدیلی آئے گی اور اس سے بنیاد کی بالائی تعمیر متغیر ہوگی؟ بیچارہ دیگر

اقتصاد کا بنیاد ہونا اس کو محرک کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نظریے کے حامل افراد اس عقیدے کے بجائے کہ اقتصاد کو جو (قبول ان کے) معاشروں کی اصل بنیاد ہے تاریخ کا محرک گردانیں اور مادیت تاریخ کو حرکت تاریخ کے لئے کافی جانیں اور معاشرے کے داخلی اقتصاد یعنی اصل بنیاد اور بنیاد کی بالائی تعمیر کے مسئلے کو پیش کریں اور کہیں کہ عامل محرک تاریخ اصل بنیاد اور بنیاد کی بالائی تعمیر یا اصل بنیاد کے دو محسوس (پیداواری آلات اور پیداواری روابط) کا اقتصاد ہے تو مسئلہ صحیح صورت میں پیش ہوتا ہے کہ تمام تحریکات کا اصلی سبب اندرونی اقتصادات ہیں اور پیداواری آلات اور پیداواری روابط کے درمیان داخلی اقتصاد محرک تاریخ ہے لیکن ہماری گفتگو پیش کرنے والے کی مراد اور بالائی تعمیر سے نہیں بلکہ اسے صحیح طور پر پیش کرنے سے متعلق ہے۔

طلبہ پایہ نائے ثانوی شخصیتوں سے متعلق نظریہ درست ہو کہ نادرست براہ راست فلسفہ تاریخ سے یعنی عامل محرک تاریخ سے رابطہ پیدا کرتا ہے۔

تاہم تاریخ کو حرکت میں لانے والی طاقت کے بارے میں یہاں تک ہمیں دو نظریے ملے ہیں۔ ایک طلبہ پایہ نائے ثانوی شخصیتوں سے متعلق نظریہ کہ جو تاریخ کو مخلوق افراد جانتا ہے اور درحقیقت اس بات کا مدعی ہے کہ معاشرے کی اکثریت، ابتکار اور ترقی کی صلاحیتوں سے عاری ہے اور اگر بوجہ معاشرہ ایسا ہو تو انقلاب اور پیشرفت کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔ لیکن معاشرے میں خدا داد صلاحیتوں کے مالک بہت کم لوگ ہیں کہ جو ابتکار کرتے ہیں، منسوبے بناتے ہیں عزم اور محنت سے کام لیتے ہیں اور اس میں سخت مقامات کرتے ہیں اور عام لوگوں کو اپنے پیچھے ساتھ لے جاتے ہیں اور اس طرح ایک انقلاب رونما ہوتا ہے اور تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ ان طلبہ پایہ نائے ثانوی شخصیت میں صرف فطری اور موروثی استعداد کی واقعات کا ہاتھ ہے اجتہاد، مشرک اور معاشرے کی مادی ضرورتیں ان کی تخلیق میں کوئی حصہ نہیں رکھتیں۔

اور دوسرا معاشرے کی اصل بنیاد اور بنیاد کی بالائی تعمیر میں تضاد کا نظریہ کہ جو محرکیت اقتصاد کی ایک صحیح تعبیر ہے اور جس کے بارے میں ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

فلسفہ نظر و فطرت : انسان کے کچھ خصائص ہیں جن کے بموجب وہ ایک مکمل اجتماعی زندگی رکھتا ہے۔ ان خصائص میں ایک خصوصیت اور ایک صلاحیت تجربات حاصل کرنا اور ان کی حفاظت کرنا ہے۔ وہ جو کچھ اپنے تجربات سے حاصل کرتا ہے اسے محفوظ کرتا ہے اور آئندہ تجربات کی بنیاد بناتا ہے۔

اس کی دوسری صلاحیت یاد دہانی اور بیان سے اس کا اکتساب ہے۔ وہ دوسروں کے تجربات اور اکتسابات کو بھی زبان اور اس سے زیادہ بہتر مدیے میں تحریر سے اپنے آپ میں منتقل کرتا ہے۔ نسلوں کے تجربے، مکالمات اور تحریروں کے ذریعے دوسری نسلوں تک پہنچتے ہیں اور جمع ہوتے رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے لغت بیان لغت علم اور لکھنے کو بڑی اہمیت دی ہے۔ "الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَ الْبَيَانَ" انتہائی گہرا بیان خدا نے قرآن کی تعلیم دی انسان کو خلق کیا اور اسے بیان اور دوسروں کے لئے مافی الضمیر سے استفادہ کا طریق سکھایا۔ "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ۔" پڑھو اپنے رب کے نام سے کہ جس نے پیدا کیا، بستر خون سے انسان کو خلق کیا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار ہی سب سے زیادہ کریم ہے۔ جس نے علم کے ذریعے تعلیم دی۔

انسان کی تعمیری خصوصیت اس کی عقل و ابتکار کی طاقت ہے۔ انسان اپنی اس موزون قوت سے تخلیق و اختراع کی صلاحیت رکھتا ہے، وہ منظر خلافت الہی ہے، اس کی چوتھی خصوصیت جدت پسندی کی محنت اس کا فطری اور ذاتی لگاؤ ہے، یعنی انسان میں خلافت اور اختراع، صرف استعداد کی صورت میں نہیں ہے کہ وہ چاہے اور ضرورت محسوس کرے

تو تخلیق و ایجاد پر توجہ دے بلکہ غلاقت اور نئی چیز کی ایجاد کا رجحان اس میں بالذات رکھ دیا گیا ہے۔ تجربوں کا تحفظ اور ان کی نگہداشت، علاوہ ماضی ایک دوسرے کو تجربات منسلک کرنے کی صلاحیت نیز تحقیق و ایجادات کی طرف ان کا ذاتی لگاؤ وہ طاقتیں ہیں کہ جو اسے ہمیشہ آگے کی سمت بڑھاتی رہی ہیں۔ حیوانات میں نہ تو تجربوں کے تحفظ کی صلاحیت ہے اور نہ ہی وہ اپنے اکتسابات یا اور کات کو ایک دوسرے تک پہنچا سکتے ہیں۔ بلکہ اور نہ ان میں تخلیق و ابتکار کی صلاحیت ہے اور نہ جدت پسندی۔ یہی وجہ ہے کہ حیوان جہاں تھا وہیں رہتا ہے اور انسان آگے نکل جاتا ہے۔ اب ہم ان نظریات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنا چاہتے ہیں۔

تاریخ میں شخصیت کا کردار

بمعنی لوگوں کا دعویٰ ہے کہ: "تاریخ، جنسینس اور عام حد کے درمیان جھجک سے عبارت ہے۔" یعنی ہمیشہ عام اور متوسط آدمی اس حالت میں رہنے کے عادی ہیں جس میں وہ رہتے چلے آئے ہیں۔ اور جس سے ان کو انسیت ہو گئی ہے اور جنسینس یا اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک افراد موجودہ حالت کو زیادہ بہتر حالت میں بدلنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔ کارلائل کہتا ہے کہ تاریخ اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک اور ممتاز افراد سے شروع ہوتی ہے، یہ نظر بدلائل ایک دو مغز و منوں پر مبنی ہے۔

۱۷: بمعنی حیوانات میں علمی تجربات کی بنیاد پر نہیں بلکہ روزمرہ کے حوادث کی سطح پر اور ان کی منطقی پائی جاتی ہے جیسا کہ چرینٹھ کے بارے میں کہا جاتا ہے اور قرآن میں بھی اس کی اشارہ ملتا ہے: "قالت فلک یا ایہا النمل اوفلوا مسا کلکم لایطعمکم ملیان و جنودہ و ہم لا یثرون۔ نمل ۱۸

ایک یہ کہ معاشرہ فطرت اور شخصیت سے عاری ہے۔ افراد سے معاشرے کی ترکیب کوئی صحیح ترکیب نہیں ہے، افراد سب ایک دوسرے سے الگ ہیں، ایک دوسرے سے تاثیر و تاثر حاصل کرنے سے ایک ایسا حقیقی مرکب اور ایک ایسی اجتماعی روح وجود میں نہیں آ سکتی کہ جو اپنی کوئی شخصیت، فطرت اور خصوصیت کو اپنی رکھتی ہو۔ پس افراد میں اور ان کی انفرادی نفسیات اور بس۔ کسی معاشرے میں افراد کا ایک دوسرے سے جداگانہ بنیادوں پر رابطہ بالکل جنگل کے درختوں کا مارا رابطہ ہے۔ اجتماعی حادثات، انفرادی اور جزوی حادثات کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ نہیں۔ اس اعتبار سے معاشرے میں رد و نما ہونے والے "اتفاقات" اور "حادثات" زیادہ تر جزوی اسباب کے حامل ہیں کلی اور عمومی اسباب کے نہیں۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ انسان مختلف اور متفاوت صورتوں میں پیدا ہوئے ہیں اور باوجود اس کے کہ وہ عام طور پر ایک ثقافتی موجود اور باصلاح فلاسفہ حیران ناطق ہیں پھر بھی زیادہ تر انسان غلاقتیت، ابتکار اور تخلیق سے عاری ہیں۔ ان کی اکثریت ثقافت اور تمدن کی صرافت ہے پیدا کرنے والی نہیں۔ حیوانات کے ساتھ ان کا فرق یہ ہے کہ حیوانات ملوث بھی نہیں بن سکتے اس اکثریت کا مزاج تقلیدی، رواجی اور شخصیت پرستی ہے۔

لیکن انسانوں کی بہت کم تعداد ممتاز، جنس، مستقل فکر، اختراع، مجسمہ عام اور متوسط لوگوں کی حد سے ملحد اور مضبوط ارادے کی مالک ہے۔ یہ لوگ معاشرے کے منفرد اشخاص ہیں۔ گویا یہ "کسی اور آب و خاک اور کسی اور شہر و دریا کے لوگ ہیں اگر اس طرح کے علمی، فلسفی، ذوقی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، بہتری اور فنی ماہرین کا وجود ہوتا تو انسان اسی منزل پر رستی جہاں پر کہ وہ پہلے تھے اور اس سے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے۔

ہماری نظر میں یہ دونوں مفروضے مہمل ہیں۔ پہلا مفروضہ اس اعتبار سے بے معنی ہے کہ ہم "معاشرے" کی بحث میں پہلے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ معاشرے کی اپنی ایک شخصیت، طبیعت

قانون اور روایت ہے اور وہ اپنی کلی روایات پر قائم ہے اور یہ روایات خود اپنی ذات میں اسے آگے بڑھانے اور متبادل شخصیت والی ہیں۔ پس اس مفروضے کو الگ کر کے یہ دیکھنا ہوگا کہ باوجود اس کے کہ معاشرہ، شخصیت، طبیعت اور روایت سے بگڑتا رہے اور اپنی کے مطابق اپنا عمل جاری رکھتا ہے، فرد کی شخصیت اس میں کوئی کردار ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس موضوع پر ہم پھر کبھی گفتگو کریں گے۔ اب ہم دوسرے مفروضہ کی طرف آتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کو مختلف صورتوں میں خلق کیا گیا ہے لیکن یہ بات بھی درست نہیں کہ صرف ممتاز اور جینیس لوگ ہی تخلیقی صلاحیت کے حامل ہیں اور تقریباً باقی تمام لوگ تہذیب و تمدن کے صرف صاف ہیں۔ دنیا کے تمام افراد میں کم و بیش صلاحیت اور ابتکار کی صلاحیت باقی باقی ہے اور اسی لئے اگر تمام افراد نہیں تو کم از کم ان کی اکثریت، تخلیق، تولید اور ابتکار میں حصہ لے سکتی ہے اب یہ اور بات ہے کہ ان کی کوششیں جینیس افراد کے مقابل میں بہت مختصر اور ناچیز ہو۔ "تاریخ کو بلند پایہ شخصیتیں بناتی ہیں" والے نظریہ کے بالکل برعکس ایک اور نظریہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ تاریخ شخصیتوں کو وجود میں لاتی ہے شخصیتیں تاریخ کو نہیں، یعنی ضرورتاً جماعتی ہیں کہ جو شخصیتوں کو پیدا کرتی ہیں۔

مؤشکیر کہتا ہے: "بڑی شخصیتیں اور عظیم حوادث، زیادہ وسیع اور زیادہ طویل واقعات کے نتائج اور ان کی نشانیوں ہیں۔" ہیگل کہتا ہے: "عظیم ہستیوں تاریخ کی خالق نہیں ہوتی ہیں، عظیم لوگ "عامل" نہیں، "علامت" ہیں۔ بعض لوگ "دورِ کیم" کی طرح "اصالۃً جمعہ" کے قائل ہیں اور اس بات پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام افراد بطور مطلق اپنی کوئی شخصیت نہیں رکھتے بلکہ وہ اپنی تمام شخصیت کو معاشرے سے لیتے ہیں۔ افراد اور شخصیتیں سوائے اجتماعی حیات کی تبدیلی کا یہ بقول محمود ہسٹری سوائے اجتماعی روح کے روشن دان کی جالپا کے کچھ بھی نہیں۔

وہ لوگ جو مادہ کس کی طرح علاوہ برائیکہ انسان کے حمایت پر مبنی علوم کو اس کے اجتماعی امور کا حصہ قرار دیتے ہیں اور اس کو اجتماعی شعور پر مقدم جانتے ہیں یعنی افراد کے شعور کو اجتماعی مادی ضرورتوں کے مظاہر میں شمار کرتے ہیں، ان کی نظر میں شخصیتیں، معاشرے کے مادی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر ہیں۔۔۔۔۔



۱۔ انتہائی افروس کے ساتھ استاد شہید مطہری کا مسودہ یہیں پر اگر ختم ہو جاتا ہے معاف ظاہر ہے کہ ابھی وہ اس کے بارے میں اور بھی کچھ لکھنا چاہتے تھے لیکن وقت نے انہیں مہلت نہیں دی اور وہ اپنی دیرینہ خواہش "شہادت" پر قادر نہ ہو سکا۔ شاید استاد مرحوم کی بکھری ہوئی یادداشتوں میں یہیں اس کا کہیں سرا مل جائے اور ہم اپنی آئندہ اشاعت میں اسے مکمل کرنے میں کامیاب ہوں۔

